



Maestro de filosofía y de vida

Beatrice Collina



Con Sócrates (470/469 a. C.-399 a. C.) la historia de la filosofía cambia de rumbo. Personaje casi mitológico, cuya vida y pensamiento solo se han podido reconstruir a través de testimonios, Sócrates estudia la naturaleza de las cuestiones éticas, y coloca al hombre en el centro de la reflexión. La «revolución» de Sócrates no solo afecta al contenido, pues también repiensa el método. A través del diálogo, partiendo de preguntas breves y concretas, Sócrates busca la verdad. Una verdad que no es un dogma, sino el resultado de una investigación compartida. Critico y democrático, el pensamiento de Sócrates es una referencia fundamental en la historia de la filosofía.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Lectulandia

Beatrice Collina

Sócrates

Maestro de filosofía y de vida

Descubrir la Filosofía - 41

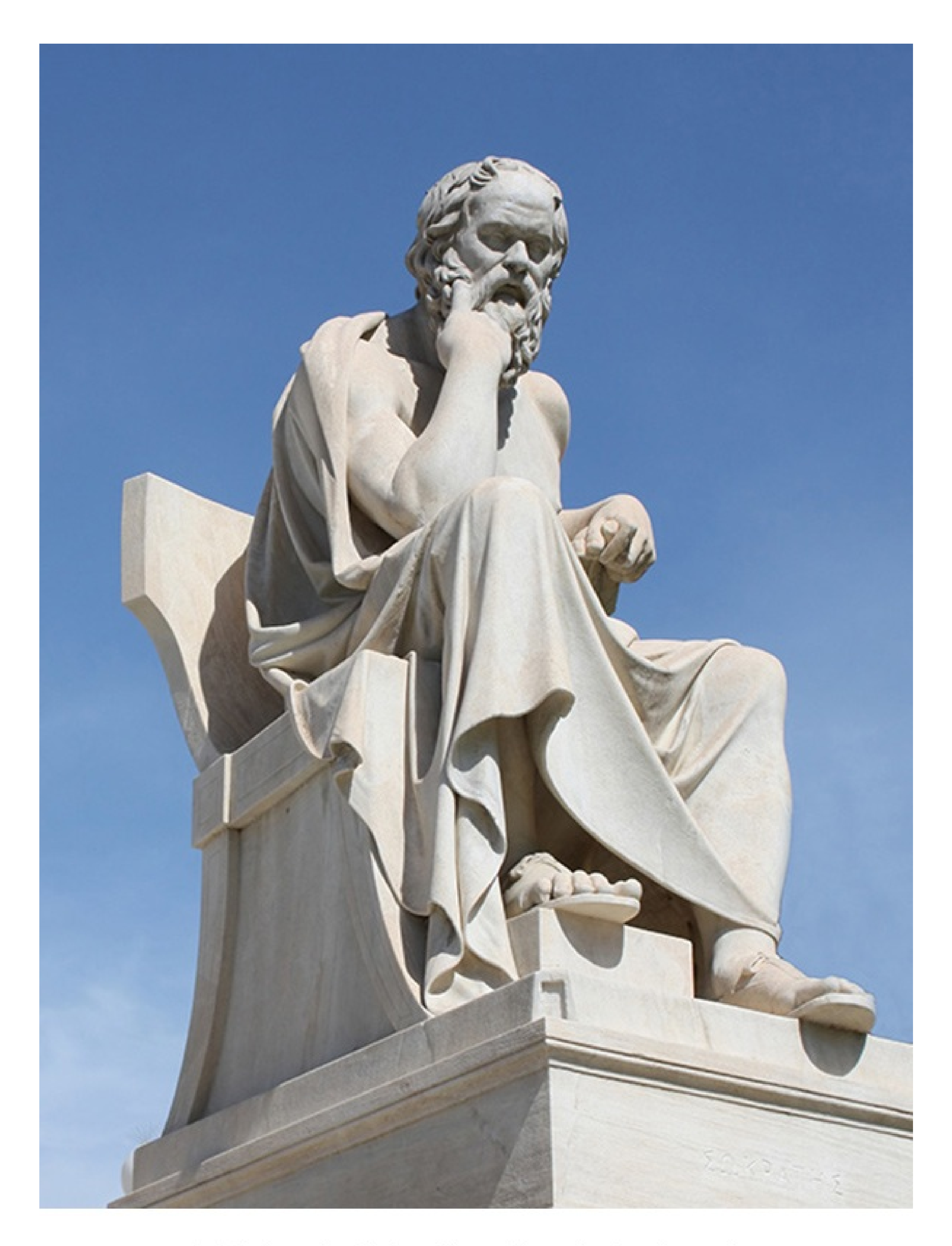
ePub r1.0
Titivillus 23.02.2017

Título original: *Socrate: maestro di vita e di filosofia*
Beatrice Collina, 2015
Traducción: Irene Oliva Luque
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de cubierta: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Solo es sabio quien sabe que no sabe, no quien se engaña creyendo saber e ignora incluso su propia ignorancia.

SÓCRATES



Estatua de Sócrates situada frente a la Academia Nacional de Atenas.

Prólogo

Reconstruir el pensamiento de un filósofo como Sócrates no es tarea fácil, dado que no dejó ninguna obra escrita. Tan solo mediante los testimonios de autores contemporáneos a él, ya sean críticos, historiadores o algunos de sus discípulos, se puede intentar reconstruir una imagen lo más verídica posible de su vida y de su experiencia filosófica. A esos testimonios directos se añaden otras aportaciones que, aun considerándose fuentes menos fidedignas, son sin embargo útiles.

El mensaje socrático provocó un cambio de rumbo crucial no solo en la historia de la filosofía, sino en todo el pensamiento occidental, y su enorme fuerza resulta sorprendente, sobre todo si se tiene en cuenta que fue el propio Sócrates quien decidió no consignar sus ideas por escrito. La grandeza de Sócrates reside en haber sido un pensador profundamente inmerso en su tiempo, pero cuyo legado aún presenta una validez considerable en nuestros días.

Para entender por completo los elementos de originalidad de la filosofía socrática respecto a su época resulta útil recorrer las principales etapas de la evolución del pensamiento griego. Este repaso nos permitirá captar el posicionamiento exacto de la aportación de Sócrates con relación tanto a las tradiciones que lo precedieron como a aquellas que lo siguieron, y pondrá de relieve su papel como verdadero punto de inflexión.

La expresión *filosofía antigua* hace referencia a la primera fase del pensamiento occidental. Nace en el siglo VII a. C. en Grecia, donde se desarrolla hasta el siglo VII d. C.; en sus últimas fases, no obstante, el pensamiento griego arraiga también más allá del mundo helénico. Se trata de un período largo y complejo, caracterizado por cambios históricos, políticos y culturales que influyeron profundamente en la forma de pensar de los primeros filósofos; en este abanico temporal se transforman no solo los problemas situados en el centro de la reflexión y las soluciones propuestas, sino también el modo en que se afrontan dichos problemas. Nos encontramos ante una experiencia inédita hasta el momento: ya se trate de temas cosmológicos o antropológicos, éticos o metafísicos, por primera vez se intenta ofrecer explicaciones racionales para los distintos fenómenos, con el propósito de no recurrir a argumentos de tipo religioso o mitológico.

La cosmología y la idea griega del universo

La cosmología (del griego *kósmos*, «universo», y *logos*, «discurso») tenía como objetivo el estudio de la estructura y las leyes del universo. Debemos recordar que la cosmología no estaba en absoluto interesada en investigar cuestiones como el origen del universo, sino que tenía principalmente una función descriptiva. La pregunta a la que intentaba dar respuesta era: ¿cómo está hecho el universo?, o mejor aún: ¿cómo debería estar hecho para justificar lo que observamos desde la Tierra, como, por ejemplo, el movimiento de los planetas y de las constelaciones? En realidad debemos recordar que los griegos, a pesar de ser excelentes astrónomos, contaban con unos instrumentos científicos aún bastante limitados; trataban, por lo tanto, de elaborar conjeturas verosímiles para explicar lo que observaban en el cielo.

Téngase entonces en cuenta que el término con que los griegos designaban el universo, *kósmos*, presentaba también un segundo significado: «orden». Se trata de un indicio fundamental: para el pensamiento griego, el universo era en realidad un todo ordenado y armónico que, como podemos reconocer en distintos mitos, había sido generado por un caos inicial. También Platón, en el diálogo *Timeo*, propuso un relato sobre el nacimiento del universo en línea con la típica concepción griega: el demiurgo (es decir, el artífice del universo), inspirándose en el mundo perfecto de las ideas, habría modelado la materia caótica confiriéndole forma y orden. Asimismo, recordemos que la contraposición entre cosmos y caos asumía también un valor ético y estético: el orden equivalía al bien y a la belleza de la misma manera que el desorden equivalía al mal y a la fealdad.

Son cinco las fases que se pueden identificar en este contexto. La primera, denominada *presocrática* (siglos VII-V a. C.), sitúa en el centro de la propia investigación el problema cosmológico, es decir, el estudio del universo y sus leyes. No debe sorprender el hecho de que los primeros filósofos se interesasen por este tema: ¡qué maravilloso desafío debió de representar para ellos poder explicar los fenómenos naturales, tan fascinantes como misteriosos, evitando referirse a mitos o fuerzas sobrenaturales! El hombre se considera una mera parte —entre otras— de este todo. Son numerosos los filósofos protagonistas de esta fase, pero pueden reagruparse en dos tradiciones fundamentales. La primera es la *fisicalista*, que se pregunta cuáles son los elementos físicos que constituyen el universo. Aunque presentan notables diferencias entre sí, se incluyen en esta corriente figuras como

Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Atenas y Demócrito de Abdera. La otra tradición se define como *lógico-racionalista* y se interesa específicamente por la identificación de las leyes que regulan el universo. Sus principales exponentes son Pitágoras (y su escuela), Heráclito de Éfeso y Parménides de Elea.

La segunda fase es la *socrático-sofística* (segunda mitad del siglo V a. C.), dentro de la cual se invierten las prioridades de la investigación. Ahora, el elemento central es el hombre, ya no la naturaleza, el universo y sus leyes; la reflexión asume de esta forma una inclinación antropológica. Este cambio de perspectiva no nos debe sorprender. En el siglo V a. C. nos encontramos, de hecho, en la culminación de la primera experiencia democrática de la historia: la *polis* (ciudad-Estado) griega, y en particular Atenas, se convierte en el escenario del compromiso político directo a favor de la propia comunidad, un contexto donde las opiniones no se imponen con la fuerza física, sino con la eficacia de la mejor argumentación. Incluso dentro de la tradición sofística se pueden distinguir dos orientaciones precisas de estudio: la moral y la lingüística. La primera, en particular con Protágoras, identifica el patrón utilitarista, según el cual la utilidad es el único criterio de elección, como principio guía del comportamiento humano. Se trata sin embargo de un utilitarismo no individualista, como en cambio se suele concebir en la filosofía moderna: en la *polis*, de hecho, la comunidad se antepone siempre al individuo. Por otro lado, en la orientación lingüística, figuras como Gorgias hacen hincapié en el carácter convencionalista del lenguaje, y demuestran cómo a través de los instrumentos de la retórica este puede convertirse en una potente arma de persuasión. Como veremos, la relación entre los sofistas y Sócrates es compleja. El problema reside en identificar los elementos de continuidad, pero sobre todo los de ruptura, que permiten a Sócrates trazar el nuevo rumbo tanto de la filosofía griega como de todo el pensamiento occidental.



En al fresco *La escuela de Atenas*, realizado en la Sala de la Signatura de los Palacios Apostólicos, Rafael representó a los más grandes filósofos de la Antigüedad: Platón y Aristóteles, ubicados en el centro del fresco, y Sócrates, a la izquierda y de perfil, conversando.

La tercera fase en la historia de la filosofía griega (siglo IV a. C.) se caracteriza por la aportación de dos gigantes. Platón y Aristóteles.

Ambos desarrollan su propia reflexión a partir del pensamiento socrático, aunque los resultados a los que llegan son totalmente distintos, casi opuestos. El interés primordial se hace metafíisico y ontológico: se cuestionan cuáles son los fundamentos del ser.

Si la respuesta de Platón es idealista, puesto que sitúa los principios máximos en el mundo superior de las ideas, la respuesta de Aristóteles es, por el contrario, naturalista, ya que localiza los fundamentos en el mundo terreno y los considera inseparables de la realidad natural.

La cuarta fase (del siglo IV a. C. al siglo II d. C.) corresponde al período helenístico. La situación histórica, caracterizada por el declive definitivo de las *póleis* griegas, incide con fuerza en las corrientes de pensamiento que nacen y se extienden. Aunque sobrevivan tanto las escuelas de tradición platónica como las de tradición aristotélica, el clima de incertidumbre suscitado por las turbulencias políticas y

agravado primero, por las conquistas de Filipo II de Macedonia y, más tarde, por las de Alejandro Magno, comporta profundas consecuencias: se desmoronan el sentido de comunidad que caracterizaba a la *polis* y el compromiso político al que estaban llamados sus ciudadanos. Los individuos están cada vez más desarraigados del propio tejido social y se sienten aislados unos de otros. En esta nueva soledad florecen tradiciones individualistas que proponen modelos de «buena vida». De esta forma, los temas éticos se hacen centrales en las escuelas epicúrea y estoica, pero no se asocian jamás con la política, que ahora se considera lejana y abstracta.

La quinta y última fase (del siglo II-III d. C. al siglo VII), el *neoplatonismo*, funciona como bisagra entre la antigua tradición de la filosofía griega y la tradición cristiana. Los filósofos de este período retoman los temas metafísicos que tanto gustaban a los principales pensadores griegos, sobre todo a Platón, y los conjugan con las creencias religiosas de origen oriental. También es típica de esta fase la descentralización geográfica de los lugares donde se establecen o se difunden las escuelas filosóficas: si bien es cierto que el neoplatonismo sigue perteneciendo a la tradición griega, sus mayores exponentes, entre quienes se encuentran Plotino (siglo III d. C.) y Proclo (siglo V d. C.), actúan sobre todo fuera de Grecia, en particular en el norte de África. También esta fase, tanto si no más que la precedente, viene marcada por una auténtica huida del mundo: la realidad externa se considera un lugar de incertidumbre, de conflicto, y esto explica el porqué de una investigación intelectual cada vez más encaminada a la interioridad.

Tener en mente esta primera contextualización histórica resulta fundamental para nuestra reconstrucción del pensamiento socrático. Con esta finalidad, en el texto que sigue se ha intentado, ante todo, hacer hablar a las fuentes principales, resaltando las analogías y las diferencias. Las obras sobre Sócrates de los testigos directos más importantes, es decir, el comediógrafo Aristófanes, el filósofo Platón y el historiador Jenofonte, en realidad resultan complementarias entre sí por dos motivos: en primer lugar, cada uno de ellos estableció una relación distinta con Sócrates el hombre; por otro lado, leen a Sócrates como exponentes de disciplinas distintas, por lo que resaltan aspectos diferentes.

Además, se ha querido proporcionar distintos análisis en profundidad, históricos y culturales, del determinado contexto histórico donde le tocó ejercer a Sócrates con el fin de subrayar todas sus peculiaridades, En efecto, a pesar de que el nacimiento de la cultura occidental se remonta comunmente a la Grecia antigua, no se debe caer en el error de sugerir paralelismos engañosos entre aquel mundo y el nuestro. Desde el punto de vista político, la realidad griega se caracterizaba por una profunda fragmentación: no existía ningún Estado central, sino muchas pequeñas *póleis* que competían constantemente por el poder y se organizaban de modo distinto dentro de

sus fronteras. Con relación a esto, veremos qué difícil resultaría comparar ni siquiera la democracia ateniense, en la que vivió Sócrates, con las experiencias democráticas actuales. Desde el punto de vista social, existía una rígida jerarquía, inconcebible hoy en día en el mundo occidental; al mismo tiempo, se respiraba una notable sensibilidad hacia temas que Occidente consideró tabúes durante mucho tiempo, como la homosexualidad, por ejemplo. Por último, desde el punto de vista religioso, los griegos eran politeístas, es decir, creían en la existencia de numerosas divinidades con características típicamente humanas.

Como ya hemos señalado, la importancia de la aportación de Sócrates al desarrollo del pensamiento occidental se ha reconocido desde siempre. No es casualidad, por lo tanto, que hayan sido muchos los filósofos, incluso entre los modernos y los contemporáneos, que han sentido la necesidad de enfrentarse a esta figura. No obstante, cabe subrayar que ha sido precisamente la falta de escritos socráticos lo que ha favorecido la difusión de un amplio número de interpretaciones, a menudo incluso en fuerte contraposición entre sí: a partir de una única idea se han extraído las lecturas más dispares. Por este motivo, se ha considerado necesario dedicar una última sección al análisis del modo en que importantes autores han valorado la filosofía socrática, resaltando en cada caso los elementos que las diferencian. Las interpretaciones analizadas no son en absoluto exhaustivas, pero nos transmiten una idea sobre las múltiples posibilidades de reflexión que el pensamiento socrático aún puede ofrecer.

Algunos términos técnicos: gnoseología y metafísica

Desde sus orígenes, la filosofía engloba distintos ámbitos que se distinguen entre sí por el objeto específico de estudio. Los términos técnicos para designar estos campos pueden generar cierta confusión, y por este motivo resulta útil ofrecer una descripción preliminar.

La *gnoseología*, o teoría del conocimiento, se plantea particularmente dos problemas, conectados entre sí: la definición de qué es el conocimiento y su justificación. En el primer caso, se plantea cuál es la peculiaridad del acto de conocer respecto a otras actividades mentales, como la imaginación, la fe, la creencia o, expresado con otros términos, ¿cuándo podemos afirmar que efectivamente conocemos algo? La segunda cuestión, en cambio, hace referencia a la manera en que explicamos nuestros conocimientos: cuando afirmamos conocer algo, debemos estar dispuestos a presentar pruebas que justifiquen ese conocimiento. Es evidente que no todas las pruebas tienen el mismo peso: nuestro modo de tener conocimiento de un accidente y de saber con mayor o menor precisión cómo ha sucedido varía en función de si hemos estado presentes en primera persona, si nos lo ha contado un amigo o si lo hemos leído en un periódico.

Ofrecer una definición de la *metafísica* es sin duda una tarea más difícil; en términos generales, con ella se hace referencia al estudio de las causas y de las estructuras últimas de la realidad. Metafísica deriva del griego *metà tà physiká*, es decir, «más allá de la física». Esta expresión la utilizaron inicialmente quienes reordenaron la obra de Aristóteles para referirse al conjunto de textos relativos a sus estudios dedicados a la física; solo en un segundo momento se empleó la expresión para designar la investigación del filósofo sobre el ser en cuanto ser (también llamada *filosofía primera*). Desde este momento en adelante, en la filosofía occidental el término *metafísica* indicará generalmente el estudio de aquellos principios (suprasensibles) que rigen el universo, e intentará responder a preguntas del tipo: ¿el orden del cosmos es fruto de un plan inteligente que depende, por tanto, de un ser superior, o bien de una simple necesidad mecánica? Junto a la palabra *metafísica* solemos encontrar otra: *ontología*. Esto complica aún más la situación, ya que ontología y metafísica se usan en algunos casos como sinónimos; en otros, en cambio, por ontología se entiende el estudio del ser como tal. Así, las preguntas se hacen más específicas: ¿qué es el ser?, ¿cuáles son sus atributos? Por último, hay estudiosos (como Martin Heidegger, en el siglo XX) que usarán en cambio la palabra *ontología*

para referirse a la existencia de los entes (es decir, a la existencia de las cosas) y la palabra *metafísica* para hacer referencia al ser, entendido como aquello que hace existir a las propias cosas. En general, podemos afirmar que *metafísica* y *ontología* tienden a utilizarse de forma intercambiable, a menos que un autor no especifique que las emplea con una acepción determinada.

Las tres principales fuentes socráticas

Desde un determinado punto de vista, Sócrates puede considerarse un personaje casi mitológico. De hecho, lo que conocemos de su vida y de su aportación a la filosofía se ha reconstruido exclusivamente gracias a las obras de otros autores, ya que, en línea con su idea de búsqueda continua e incesante, optó expresamente por una filosofía oral, con el propósito de huir del peligro que conlleva fijar en un escrito, de una vez por todas, los resultados de una investigación, de una reflexión.

En consecuencia, sobre su vida tan solo tenemos algunos datos esenciales, obtenidos sobre todo a partir de los testimonios de Aristófanes, Platón y Jenofonte.

Aristófanes



Medalla de bronce con el perfil de Aristófanes.

La comedia de Aristófanes (c. 445 a. C.-c. 388 a. C.) *Las nubes* constituye la fuente más antigua sobre Sócrates.

En esta obra, que escribió a los veintidós años y redactó en su forma definitiva entre el 421 a. C. y el 418 a. C., el conservador Aristófanes se mofa con su sátira punzante tanto del nuevo rumbo político de la democracia ateniense como (y sobre todo) del transformado clima cultural y educativo de la ciudad. Los protagonistas de dicha comedia son Estrepsíades y su hijo Fidípides, quienes, perseguidos por los acreedores, esperan aprender de Sócrates el arte de la capciosidad dialéctica para lograr defenderse de las acusaciones. Se trata de una comedia amarga, de la que se desprende un retrato muy crítico de nuestro filósofo. Es especialmente célebre el episodio en que Estrepsíades encuentra a Sócrates metido en un canasto (su lugar de retiro) alzado sobre el suelo, sumido en la reflexión sobre las cosas más extravagantes.

También aparece una referencia a esta obra de Aristófanes dentro de la *Apología* de Platón, donde Sócrates, en su discurso de defensa, arremete contra quienes han convencido a los ciudadanos atenienses de «cosas absolutamente falsas, que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil»[1]. El nombre de Aristófanes no se menciona, pero el personaje Sócrates se refiere claramente al texto *Las nubes*, haciendo referencia más adelante a cierto «comediógrafo».

¿Qué información se puede extraer de la comedia de Aristófanes? En primer lugar, consideraciones de índole histórica: en los años 424-423 a. C., período del primer borrador de la comedia que aún no nos ha llegado, Sócrates debía de ser ya un personaje destacado en Atenas para que Aristófanes decidiera darle un papel central dentro de su comedia, aunque fuese uno denigrante. En segundo lugar, es posible extraer algunos detalles tanto de la personalidad de Sócrates como de las primeras fases de su reflexión filosófica. En el texto de Aristófanes, aquel ya presenta, aunque solo de forma implícita, su típica manera de filosofar que volveremos a encontrar más adelante en los *Diálogos* platónicos y que lo caracterizan, es decir: el hacerse preguntas, el poner a prueba la «fecundidad» de su interlocutor, el empleo del arte de la mayéutica (la técnica de hacer aflorar la verdad latente en cada uno de nosotros).

Por el modo en que Aristófanes describe a Sócrates no se puede excluir la posibilidad de que al comediógrafo y a sus conciudadanos la actitud socrática les pareciese, sobre todo en sus comienzos, extravagante y excéntrica. Otros indicios nos ayudan a delinear las tendencias filosóficas del primer Sócrates. Aristófanes nos presenta un filósofo interesado en las cuestiones naturalistas y sofísticas. En cualquier caso, estos aspectos no deben considerarse en contradicción con aquellos que se convertirán en los temas relevantes del pensamiento socrático. El interés inicial por los temas de la física se explica si se tiene en cuenta que en aquellos años Atenas se estaba afirmando tanto a nivel político como comercial; este hecho la convertía en un auténtico punto de referencia para los pensadores del mundo helénico, que encontraban allí un ambiente propicio para el desarrollo de nuevas ideas.

Efectivamente, como hemos visto en el prólogo, los intereses naturalistas estaban a punto de ser abandonados a favor de un cambio de rumbo filosófico que situaba al hombre en el centro de la investigación. A pesar de esto, no resulta difícil imaginar que el estudio de los fenómenos naturales siguiese representando durante un tiempo el sustrato sobre el que se formaban los nuevos filósofos como Sócrates. Sin embargo, la principal acusación que Aristófanes le lanzaba era la de ser el peor de los sofistas e interesarse exclusivamente en elaborar discursos engañosos. Que Sócrates esté en deuda en diversos aspectos con la tradición sofística es innegable, aunque, como veremos a continuación, su gran mérito reside en ir un paso más allá.

La comedia antigua

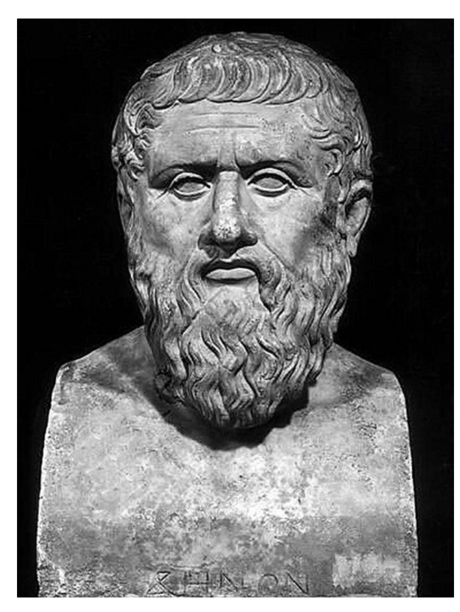


Teatro de Dioniso en Atenas.

En la Grecia clásica, la comedla era un género teatral de carácter normalmente político. En Atenas, por aquel entonces, era Pericles el blanco favorito de los comediógrafos que simpatizaban con ideas conservadoras, mostrándose críticos con el sistema democrático y los cambios sociales y culturales derivados de él. Sobre todo en la primera etapa de sus obras, a la que pertenece también la comedia *Las nubes*, el propio Aristófanes atacaba de forma explícita tanto la política exterior ateniense, caracterizada por una actitud belicosa hacia las ciudades aliadas, como las reformas internas, orientadas a un exceso del estado social que, según el autor, suponía el riesgo de aumentar la corrupción de la ciudad.

Platón

Desde un punto de vista cronológico, los *Diálogos* de Platón (c. 428-427 a. C.-c. 348-347 a. C.) representan la segunda fuente, después de la obra de Aristófanes, que nos ofrece información sobre la vida y el pensamiento de Sócrates. En efecto, tanto por cantidad como por calidad, estos representan los documentos más importantes que han llegado hasta nuestros días.



Busto de Platón.

Platón, discípulo directo de Sócrates, convierte al maestro en el protagonista indiscutible de la mayoría de sus textos, describiéndolo como un hombre sabio, justo, el mejor de los educadores y un guía moral. A la hora de valorar la obra platónica, resulta sin embargo necesario tener en cuenta la distinción entre el Sócrates histórico y el Sócrates platónico. De hecho, mientras que en los diálogos juveniles Platón, muy probablemente, describe de forma fiel la figura del maestro, en los diálogos de la madurez este se transforma casi en un *alter ego* del propio Platón, a través del cual este último expresa su propio pensamiento.

Los textos de Platón que nos han llegado son la *Apología de Sócrates*, es decir, el relato que presenta la defensa del maestro durante su proceso, treinta y cuatro diálogos y algunas cartas. A continuación, analizamos los tres períodos de la producción platónica, centrándonos sobre todo en los *Diálogos*, que nos resultarán de mayor utilidad en la reconstrucción del pensamiento socrático.

Además de la *Apología*, que es el primer texto platónico, los *Diálogos* (atribuidos de forma fidedigna a Platón) que tienen como protagonista al Sócrates histórico son: *Critón, Eutifrón, Ion, Cármides, Laques, Lisis, Hipias mayor, Hipias menor, Gorgias* y *Protágoras*. Estos diálogos juveniles, o socráticos, son también definidos como *aporéticos*, del término griego *aporía*, que significa «calle sin salida», «dificultad», «incertidumbre»; en efecto, en todos ellos el debate entre los interlocutores no conduce a ninguna solución definitiva respecto al tema discutido en cada caso. Entre los diálogos de la madurez encontramos el *Fedón* o el *Banquete*, que nos ofrecen otra información muy útil sobre el personaje de Sócrates y su método de investigación; en ellos, en cambio. Platón ya se ha distanciado de las enseñanzas del maestro y es preciso distinguir las posiciones típicamente socráticas frente a las platónicas, como las teorías de las ideas y de la reminiscencia.

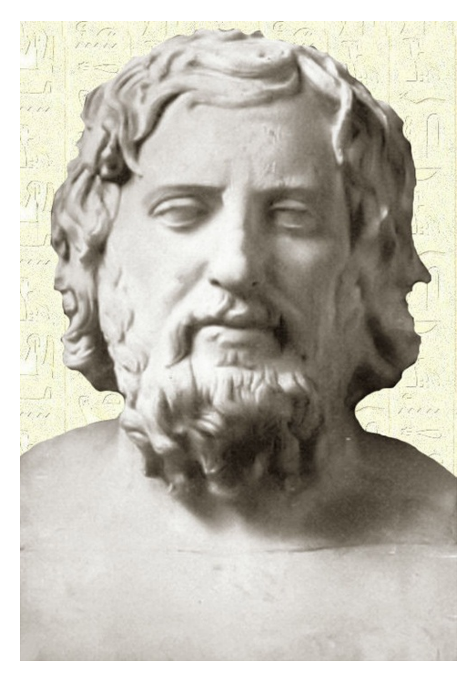
De más difícil clasificación es el diálogo *Menón*, que para algunos estudiosos constituye uno de los últimos textos del período juvenil de Platón, mientras que otros lo sitúan ya en el período de la madurez; sin duda se trata de un texto bisagra entre una etapa y otra. Entre los principales diálogos del último período encontramos el *Teeteto* y el *Timeo*.

Se observa que, si bien Sócrates es el protagonista de gran parte de los *Diálogos*, tan solo en la *Apología* aparece su nombre en el título de forma explícita. En los demás casos, los diálogos toman como título sobre todo el nombre del principal coprotagonista (o deuteragonista) al que se enfrenta Sócrates.

La teoría de las ideas y la reminiscencia

En los textos de la madurez, Platón elabora una teoría dualista: nuestro mundo sensible sería una copia descolorida e imperfecta de una realidad superior, definida como *mundo de las ideas* y situada en el *hiperuranio* (literalmente, «más allá del cielo»). A diferencia de las cosas terrenas, las ideas serían inmutables y, como tales, perfectas. Es realmente la inestabilidad (política) en la que vive Platón la que lo asusta y lo empuja a buscar en otro lugar certezas y perfecciones. De esta forma, si Sócrates es el filósofo de las opiniones y no tiene miedo de enfrentar unas con otras, su discípulo está convencido de que solo es posible conocer la verdad contemplando esa realidad superior. Pero ¿cómo podemos conocer las ideas? A través del recuerdo, o reminiscencia: nuestras almas, antes de encarnarse en cuerpos, entre una vida y la otra, viven también en ese mundo de perfección. En la vida terrena, el alma conservaría el recuerdo de esa experiencia y podría recuperarlo, aunque no sin esfuerzo.

Jenofonte



Busto de Jenofonte.

En orden cronológico, la tercera fuente corresponde al testimonio del historiador Jenofonte (c. 430-425 a. C.-c. 355 a. C.). En este sentido, su obra más importante es sin duda los *Recuerdos de Sócrates*, compuesta por cuatro libros que narran las vivencias del filósofo. No obstante, Jenofonte también es autor de una segunda *Apología de Sócrates*, que funciona como contrapeso de la platónica, y de algunos escritos menores, como el *Económico* o el *Banquete* (este último también emparentado con el diálogo del filósofo ateniense).

Para evaluar el nivel de credibilidad de estos relatos hay que tener en cuenta una serie de consideraciones. Antes que nada, destaquemos que Jenofonte fue testigo directo de la predicación socrática, pero en su juventud, mientras que los *Recuerdos* se remontan a la madurez del autor; nos encontramos, por lo tanto, frente a un significativo lapso temporal que probablemente influyó en su reconstrucción de la actividad de Sócrates. A esto hay que añadir el hecho de que Jenofonte no era filósofo; así, es muy difícil que sus aportaciones, redactadas de forma casi periodística, puedan ofrecernos la profundidad que en cambio sí encontramos en Platón.

Por todo ello, las opiniones sobre la obra de Jenofonte han atravesado fases cambiantes en el transcurso de los siglos. Mientras que filósofos como Friedrich Hegel y Friedrich Nietzsche exaltaron su valor y destacaron la fidelidad (en su opinión, incluso superior a la platónica) con que el historiador habría descrito la figura de Sócrates, otros como Bertrand Russell cuestionaron severamente la capacidad de Jenofonte de reproducir de manera adecuada la aportación de Sócrates, debido precisamente a su falta de formación filosófica.

El contexto histórico. Vida y muerte de Sócrates

La edad clásica: Pericles y la democracia ateniense

Durante los primeros cuarenta años de su vida. Sócrates vivió en la Atenas gobernada por Pericles, un contexto político y cultural extraordinario que representó una experiencia única dentro de toda la historia griega, y que también influyó inevitablemente en el desarrollo de la filosofía.

Pericles (495 a. C.-c. 429 a. C.) puede considerarse el hombre político más importante de la Grecia antigua. De familia noble, inició su carrera en el partido democrático ateniense —en aquella época dirigido por Efialtes—, donde destacó enseguida. En el 461 a. C., Efialtes murió asesinado y Pericles resultó elegido como sucesor. En poco tiempo se convirtió en líder no solo de su partido, sino de la misma Atenas, a la que gobernó durante treinta años, hasta su muerte. Particularmente atento a las necesidades de las clases menos pudientes, Pericles llevó a cabo una serie de reformas que transformaron la ciudad en el principal laboratorio democrático de la Antigüedad; entre las distintas iniciativas, limitó y redistribuyó los poderes políticos y jurídicos del Consejo del Aerópago, máxima expresión del conservadurismo ateniense, e introdujo una paga diaria para los indigentes, con el fin de permitir su participación en la vida pública de la ciudad.

En cuanto a la política exterior, Pericles aseguró para Atenas una posición de preeminencia respecto de las demás ciudades griegas, logrando progresivamente imponer su propia hegemonía sobre ellas. Para defenderse de los posibles ataques de Persia, las ciudades griegas se habían asociado en la llamada Liga Delio-Ática: en su seno, al menos a nivel teórico, todas las ciudades tenían el mismo rango; en la práctica, sin embargo, Atenas ostentaba el papel de dirigente. Pericles fue muy hábil y sacó partido de esta situación en beneficio propio. En el 449 a. C. firmó con Persia la paz de Calías, mediante la cual las dos partes se comprometían a limitar sus respectivas zonas de influencia; así se garantizaba la seguridad de las ciudades griegas. En este contexto, la Liga Delio-Ática habría perdido el sentido de su

existencia, pero Pericles no tenía intención de renunciar a su poder y todos los conatos de rebelión por parte de las ciudades de la Liga fueron reprimidos con sangre.

La supremacía política también se reflejó en las finanzas de Atenas. Apoderándose del erario de la Liga, Pericles empleó dicha riqueza para sacar adelante un amplio plan de obras públicas con el propósito de embellecer la ciudad. Se remonta precisamente a este período la construcción del Partenón, obra del arquitecto Fidias, y de otros edificios sagrados de la Acrópolis, que se destinaron a sustituir a aquellos otros que los persas habían reducido a cenizas en el 480 a. C.

Sin embargo, en torno al 433 a. C., el ala más conservadora de la ciudad puso en marcha una arrolladora contraofensiva: numerosos personajes cercanos a Pericles fueron objeto de acusaciones y juicios, con la clara intención de debilitarlo. Además, la población comenzó a ver al político como responsable de las dificultades resultantes del inicio de la guerra del Peloponeso (431 a. C.); tanto es así, que en el 430 a. C. por primera vez no fue reelegido estratego (es decir, comandante militar), aunque justo al año siguiente volvió a ser designado. Sin embargo, precisamente en el 429 a. C., Pericles murió a causa de la epidemia de peste que mientras tanto había asolado la ciudad.

Bajo su gobierno, Atenas alcanzó la cumbre de su florecimiento político, económico y artístico. Por todos estos motivos, el siglo V a. C. se considera la época de oro de la ciudad.

¿Era Atenas realmente democrática?



El ágora, centro de la actividad económica, política y social de Atenas.

Se suele situar el nacimiento de la democracia occidental en la Atenas de los siglos VI-V a. C. El propio término *democracia* deriva de la palabra griega *démos*, «pueblo», y *krátos*, «poder», y significa literalmente «gobierno del pueblo». En realidad, el camino que llevó a la población a implicarse en la actividad pública fue resultado de un largo proceso. En las fases iniciales, solo los hombres atenienses que fuesen propietarios podían participar de verdad en la vida política de la *polis*: la actividad pública era una tarea a tiempo completo y, en consecuencia, no podían figurar en ella quienes tenían que trabajar para vivir. Debe atribuirse sobre todo a Clístenes (c. 565 a. C.-c. 492 a. C.) el mérito de haber introducido una significativa serie de reformas democráticas: Atenas fue dividida en grandes distritos territoriales con criterios desligados de la nobleza de nacimiento y la riqueza, y se estableció que todos los distritos participasen en la vida política de la ciudad; ahora era posible acceder a los cargos en función de criterios de rotación y a través de un sorteo.

La democracia ateniense se basaba, por tanta en la participación de los ciudadanos en la vida política. Pero ¿quién podía definirse propiamente como *ciudadano*? Es justo la respuesta a esta pregunta lo que nos permite comprender cuán distante era la experiencia griega de

nuestra sensibilidad moderna. En realidad, en Atenas subsistía una rígida jerarquía. De la vida pública quedaban excluidos los extranjeros (o metecos), aunque fuesen residentes, por no descender de ciudadanos atenienses; lo mismo sucedía con los esclavos, considerados inferiores por naturaleza y tratados como cosas (resulta paradójico que fuesen fundamentales para la democracia, ya que permitían a sus amos ocuparse de las actividades públicas), e igualmente quedaban excluidas las mujeres, consideradas también ellas inferiores por naturaleza y literalmente confinadas en la casa.

Si para los modernos la democracia se basa en la participación y el reconocimiento de derechos iguales para todos sus miembros, para los antiguos la democracia se reducía a la intervención de un restringido círculo de personas. Además, el sistema ateniense de reparto de cargos solo era factible porque Atenas era una ciudad-Estado y, por eso mismo, una entidad relativamente pequeña. Sería imposible transferir una estructura política similar a un vasto Estado nacional como los actuales. Por último, hay que considerar que la democrática Atenas era bastante poco democrática en cuanto a política exterior, pues destacó por el uso feroz de la fuerza para someter a otras poblaciones. A este respecto, ha pasado a la posteridad el episodio de la brutal conquista de la isla de Milo durante la guerra del Peloponeso, narrado por Isócrates y Tucídides: en el 416 a. C., la pequeña isla del mar Egeo fue asediada por la potente flota ateniense con el objetivo de someterla bajo su propio control; a pesar de la heroica resistencia por parte de sus habitantes, Milo tuvo que rendirse finalmente y sufrir un castigo feroz: fueron asesinados todos los hombres adultos y el resto de la población se vio reducida a la esclavitud. Por mucho que la Atenas clásica sea (justamente) considerada la cuna de la experiencia democrática, no hay que perder de vista las profundas diferencias que subsisten entre aquella lejana realidad y la práctica actual en Occidente.

El joven Sócrates

Hijo del escultor Sofronisco y de la matrona Fainarate, Sócrates nació en el 470 o el 469 a. C. en Atenas, de donde solo se alejó en contadas ocasiones. En la época de su nacimiento, la ciudad se subdividía en 139 distritos territoriales, las llamadas *demos*, asignadas de distinta forma a las diez tribus en que se había subdividido a la población ateniense de acuerdo con la reforma de Clístenes del 508 a. C. Sócrates pertenecía a la tribu de Antíoco y su *demo* era Alopecia, situada al sureste del centro urbano.

La familia de Sócrates era probablemente de clase acomodada; de hecho, sabemos que en su vida nunca desempeñó otra actividad laboral que la de escultor, como su padre, aunque solo durante un breve período. Además, como veremos, Sócrates participó en algunas batallas como *hoplita*. Los hoplitas, o soldados de infantería que usaban armas pesadas, provenían por lo general de la clase media; solo quien pertenecía a las clases acomodadas se podía permitir el tipo de armadura necesaria para esta función militar.

Sócrates tenía alrededor de dieciocho años cuando murió su padre. Gracias al diálogo platónico *Eutidemo*, descubrimos que la madre se volvió a casar con Queredemo, con quien tuvo un segundo hijo, Patrocles.

Las noticias sobre la formación juvenil de Sócrates son bastante escasas, pero basándonos en las fuentes hoy disponibles podemos intentar reconstruir algunos pasajes fundamentales. Ya desde el siglo VI a. C. era costumbre en Atenas garantizar la educación de los hijos varones: los muchachos asistían a escuelas donde aprendían a leer y a escribir. Es muy probable que Sócrates también recibiese una formación temprana de este tipo y más tarde pudiese profundizar en sus propios conocimientos gracias al rico clima cultural del período de oro de la ciudad.

Efectivamente, diferentes filósofos de la época llegaron hasta Atenas y entraron a formar parte del círculo de Pericles; seguramente Sócrates tomó contacto con algunos de ellos, y es así como en un principio recibió la influencia de sus doctrinas. Es el caso de Anaxágoras, quien enseñó filosofía en Atenas durante treinta años, del 459 a. C. al 429 a. C., y el de su discípulo Arquelao. Centrados en el estudio de la naturaleza, uno y otro ejercieron una cierta influencia sobre el joven Sócrates, influencia que aparece confirmada incluso en el diálogo platónico *Fedón*:

> Yo, cuando era joven, estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman «investigación de la naturaleza». Porque me parecía ser algo sublime

conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es[2].

A este mismo período se remontan probablemente los encuentros con otros importantes filósofos como Parménides, exponente de la escuela eleática, y el sofista Protágoras; en los dos diálogos homónimos, Platón ofrece una reconstrucción de los debates entre su maestro y estos dos célebres protagonistas de las tradiciones precedentes.

El ambiente cultural en que creció el joven Sócrates fue, por lo tanto, particularmente estimulante y lo empujó a hacer de la investigación filosófica su principal ocupación.

La guerra del Peloponeso y el destino de Atenas

Dos años antes de la muerte de Feríeles dio comienzo la guerra del Peloponeso, que causó estragos en el mundo griego durante casi treinta años, del 431 a. C. al 404 a. C., y fue testigo del enfrentamiento entre la Liga del Peloponeso, dirigida por Esparta, y la Liga Delio-Ática, capitaneada por Atenas. Bajo el mando de Pericles, y violando los acuerdos precedentes, Atenas estaba imponiendo su propia hegemonía sobre diversas *póleís* griegas, recurriendo incluso al uso de la fuerza. Tras el enésimo episodio de agresión, Esparta decidió declarar la guerra. El del Peloponeso fue un conflicto que se desarrolló en tres fases. En la primera, llamada *decenal* o *arquidámica* por el rey espartano Arquídamo, quien Invadió el Ática, tanto Atenas como Esparta obtuvieron diversas victorias; dadas las condiciones de sustancial paridad, en el 421 a. C. las dos *póleis* firmaron la paz de Nicias con la que se comprometieron a mantener una tregua de cincuenta años. No obstante, ya en el 418 a. C. se volvió al enfrentamiento, dando lugar a la segunda fase en la que los espartanos lograron algunos éxitos, aunque no fueron determinantes. La situación se desbloqueó en el 413 a. C., fecha en que Esparta ocupó Decelia en Ática, lo que significó el inicio de la tercera y última fase, llamada *deceleica*. A estas alturas de la guerra los principales enfrentamientos tuvieron lugar en el mar. Atenas logró algunas victorias, como la de las Arginusas en el 406 a. C., que sin embargo se convirtió en una auténtica cuestión de Estado. A finales del verano de aquel año, una flota ateniense de 150 naves trirremes y una espartana también de 150 trirremes dirigida por Calicrátidas se enfrentaron cerca de las islas Arginusas, situadas en el canal entre la isla de Lesbos y el Asia Menor. La flota ateniense ganó la batalla pero perdió unos veinticinco trirremes. Debido a las malas condiciones del mar, los estrategos atenienses se vieron además obligados a abandonar a los náufragos a su propia suerte. A pesar de la victoria, de vuelta en Atenas, seis de ellos fueron procesados por la asamblea popular y condenados a muerte. Otros dos, en cambio, lograron huir. Entre los condenados estaba también el hijo de Pericles. El proceso representó el momento más crítico de la democracia ateniense: si bien es cierto que hubo responsabilidades por parte de los comandantes, quedó igualmente demostrado que el proceso se desarrolló en modo sumario, sin que se especificaran las culpas de cada acusado.

El destino de Atenas cambió precipitadamente; de hecho, justo al año siguiente perdió toda su flota y, por consiguiente, también la hegemonía

marítima. Finalmente, Esparta venció en el conflicto debido a que Atenas, por entonces exhausta decidió rendirse. Aun así, en realidad todas las *póleis* griegas perdieron de resultas de una guerra tan larga y lacerante, que las empobreció y las debilitó. Tras la derrota sufrida en el 404 a. C., se instauró un régimen oligárquico filoespartano y antidemocrático constituido por treinta ciudadanos, los Treinta Tiranos, que destacaron por su ferocidad al perseguir a sus enemigos políticos y personales. Entre los Treinta sobresalía indudablemente la figura de Critias, discípulo de Sócrates y tío de Platón. A Sócrates, como veremos, la ciudad no le perdonaría que fuera el maestro de uno de los tiranos más despiadados. Sin embargo, el régimen de los Treinta no duró ni siquiera un año: en el 403 a. C. la revuelta democrática dirigida por Trasíbulo derribó a los oligarcas y restauró la democracia en Atenas. El propio Critias encontró la muerte durante aquellos altercados.

La madurez

Del Sócrates maduro, convertido en personaje público de Atenas, tenemos por suerte más datos. Sabemos, en primer lugar, que durante la guerra del Peloponeso (431 a. C.-404 a. C.) combatió como hoplita en tres episodios distintos, las batallas de Potidea (432 a. C.), de Delio (424 a. C.) y de Anfípolis (422 a. C.), distinguiéndose por su valor y coraje.

En el *Banquete* de Platón (221d-e) se recuerda precisamente el primero de estos choques, durante el cual Sócrates llegó incluso a salvarle la vida a Alcibíades (450 a. C.-404 a. C.), importante político ateniense y discípulo suyo.

Sin embargo, resulta más difícil localizar en el tiempo la visita que Sócrates hizo al oráculo de Delfos, que lo exhortó a conocerse a sí mismo y lo describió de forma enigmática como «el hombre más sabio». Este episodio, al que volveremos más adelante, puede considerarse el punto de inflexión en la vida de nuestro protagonista entre la reflexión juvenil y la edad adulta. Si para algunos el hecho se podría remontar al 430 a. C., para otros podría ser incluso anterior.

Sócrates no se interesó jamás por emprender una carrera política en el seno de la *polis*, aunque en ocasiones importantes intervino de manera activa en la vida pública ateniense, demostrando con los hechos su profunda envergadura moral. Miembro del Consejo de los Quinientos (el consejo representativo de Atenas), fue el único que se posicionó en contra de la decisión de juzgar sumariamente a los estrategas de la batalla de las Arginusas (406 a. C.); a pesar de haber obtenido una inesperada victoria, los generales fueron ajusticiados tras ser acusados de no haber puesto todo de su parte para salvar a los heridos y los náufragos una vez finalizado el enfrentamiento. Dos años más tarde, se opuso a la orden de Critias, jefe de los Treinta Tiranos, de arrestar al demócrata Leonte de Salamina. A pesar del papel representado en estos dos episodios, el principal interés de Sócrates siguió siendo siempre la filosofía, por la cual llegó incluso a desatender a su propia familia.

Con relación a esto último, existen diferentes testimonios que nos permiten afirmar con absoluta certeza que Sócrates tuvo una esposa, Jantipa, y tres hijos: Lamprocles, Sofronisco y Menéxeno. La fama de Jantipa, como ejemplo de esposa caprichosa e insoportable, se ha hecho proverbial con el paso de los siglos, hasta el punto de haberse recuperado en expresiones como: «Menuda Jantipa es tu mujer». No obstante, debemos recordar que Platón, la fuente socrática más significativa, rara vez hace referencia a este personaje en sus textos, y nunca con tono negativo. Además, en *Las nubes* de Aristófanes, que es precisamente un texto muy crítico con Sócrates, no

encontramos ninguna anécdota sobre ella; esto podría explicarse por el hecho de que Sócrates se casara a una edad tardía y, por lo tanto, posterior a la producción de la obra. ¿De dónde procede entonces la mala reputación de Jantipa? Ya en Jenofonte se puede localizar algún indicio. En *Recuerdos*, el hijo mayor de Sócrates. Lamprocles, se queja a él de la madre y sostiene que «no puede haber nadie que aguante su mal genio»[3]. Pero es sobre todo el escritor griego Diógenes Laercio (que vivió en el siglo III d. C.) quien nos hace llegar varias anécdotas sobre la relación tempestuosa entre Sócrates y Jantipa:

> Una vez, habiéndole injuriado de palabra su mujer Jantipa, y después arrojándole agua encima, respondió: «¿No dije yo que cuando Jantipa tronaba ella llovía?». A Alcibíades, que le decía no era tolerable la maledicencia de Jantipa, respondió: «Yo estoy tan acostumbrado a ello como a oír cada momento el estridor de la polea: y tú también toleras los graznidos de los ánsares». Replicando Alcibíades que los ánsares le ponían huevos y educaban otros ánsares, le dijo: «También a mí me pare hijos Jantipa»[4].

El hecho de que la mayor parte de estas anécdotas se escribiesen mucho tiempo después de la muerte de Sócrates puede hacer dudar de su veracidad: es probable que Jantipa no fuese tan terrible como se la describe. Resulta en cambio verosímil que tuviese una personalidad fuerte y que los testimonios sucesivos no hayan hecho más que exagerar algunos rasgos de su carácter. Debemos entonces considerar el contexto histórico: no es difícil imaginar que, en una época en que las mujeres se veían relegadas exclusivamente a las actividades domésticas y estaban totalmente sometidas al marido, la figura irreverente de Jantipa atrajese atenciones y críticas.

Teniendo en cuenta este dato, hoy se nos presenta a Jantipa bajo una luz distinta: tanto, que para algunos representa una especie de feminista *ante litteram*. Por último, es preciso reconocer que, desde su punto de vista, el matrimonio con Sócrates presentaba varios aspectos negativos. Él desatendía a la familia por completo para dedicarse a su investigación filosófica, que por otro lado, no le proporcionaba ningún ingreso, a diferencia de los sofistas, que cobraban por sus consultas incluso grandes sumas. La exasperación de Jantipa ante un marido que no mantenía económicamente a la familia, ya que se pasaba todo el día filosofando por ahí, nos resulta por tanto más comprensible.

La relación entre Sócrates y Jantipa es uno de los elementos que resaltan cuán peculiar era la actitud del filósofo frente a la situación de la mujer en la Atenas clásica. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, Sócrates no se mostraba en absoluto hostil a la figura femenina; de lo contrario, tal vez no habría sido tan tolerante con su esposa. Pero más allá del aspecto biográfico, podemos encontrar

algunos testimonios de su postura sobre este tema en un texto menor de Jenofonte, el *Económico*. Aquí Sócrates pregunta a su interlocutor: «Si el marido tiene una esposa ignorante porque no le ha enseñado las buenas reglas, ¿no sería justo que la culpa recayera en él?». Y aún más, dirigiéndose a su discípulo y amigo Critóbulo: «¿No te casaste con ella quizá cuando aún era una niña? […] Por tanto, habría que maravillarse muchísimo más si supiese decir y hacer como es debido, más que si se equivocase». Sócrates resume finalmente su pensamiento en las siguientes palabras: «Considero que una buena esposa, que sea copartícipe en la casa, debe ser totalmente equivalente al marido en pro del bien. De hecho, por lo general, las propiedades entran en la casa gracias a las actividades del marido, pero en la mayoría de los casos se gastan basándose en la gestión de la esposa: si las cosas se hacen bien, las casas prosperan, mientras que si se hacen mal, empobrecen»[5]. En nuestra opinión, el punto de vista de Sócrates difícilmente podría ser etiquetado como *feminista*; sin embargo, es necesario reconocerle una propensión nada común para la época a ponerse en el lugar de las mujeres; de hecho, aun remarcando que su papel era esencialmente doméstico, las situaba al mismo nivel que a los maridos, reconociendo además la importancia de su realización personal. La de Sócrates es por ello una postura de clara ruptura respecto a la tradición, pero destinada a seguir siendo aislada.

Con el paso del tiempo se barajó finalmente la hipótesis de que Sócrates tuviese una segunda esposa, aunque ya desde la Antigüedad esta versión se consideró muy controvertida. La cuestión es que, según las fuentes, cuando tenía setenta años, sus hijos seguían siendo muy pequeños; incluso el mayor no debía de ser más que un adolescente. Se han lanzado dos posibles explicaciones al respecto: o bien era la propia Jantipa la que tenía muchos años menos que el marido, o bien Sócrates mantenía una relación con otra mujer más joven, posibilidad esta última totalmente permitida por el código familiar ateniense. Fue en particular Diógenes Laercio quien insinuó la existencia de una segunda esposa de Sócrates, de nombre Mirto, que habría sido la madre de sus dos hijos más pequeños[7]. Otras fuentes menores confirman la existencia de Mirto, aunque para algunos habría sido la primera esposa, mientras que para otros Sócrates habría mantenido las dos relaciones de forma contemporánea. Con todo, resulta significativo el hecho de que ni Platón ni Jenofonte, testigos principales y directos de la vida del filósofo, hicieran referencia en ningún momento a una segunda mujer. La cuestión queda evidentemente sin resolver.

El papel de la mujer en la Atenas clásica



Mujeres griegas transportando agua. Vasija ática con figuras negras, siglo VI a. C. (Museo Metropolitano de Arte de Nueva York).

La Atenas clásica representó el laboratorio de democracia más importante de la Antigüedad. Pero ¿qué papel se les reconocía a las mujeres? Si bien es cierto que el mundo griego en su conjunto estaba claramente dominado por la figura masculina, no es menos cierto que las condiciones de las mujeres atenienses eran probablemente las peores de toda Grecia; todo esto sucedía justo en el período de mayor esplendor político y cultural de la ciudad y, a nuestros ojos, podría parecer casi paradójico. Son pocas las mujeres griegas que han pasado a la historia: la famosa poetisa Safo representa un caso excepcional; pero quizá lo más interesante que se puede resaltar es que ninguna de esas mujeres provenía de Atenas.

Allí, muchas niñas eran abandonadas un día después de su nacimiento; en muchos casos, familias sin escrúpulos las recogían para luego obligarlas a prostituirse desde la más tierna infancia. Las que se salvaban de una suerte parecida tampoco tenían expectativas mejores. Eran tratadas como objetos propiedad del padre y no se les ofrecía ningún tipo de educación, ni siquiera en aquellas disciplinas que en otros lugares, incluso dentro de Grecia se consideraban propias de la formación femenina como la danza y el canto. Totalmente dependientes e incultas, se las obligaba a casarse cuando eran poco más que niñas con hombres mucho mayores que ellas, a menudo familiares, con el objetivo de no dispersar las riquezas que por ley debían entregar como dote. Desde ese momento, pasarían toda su existencia apartadas en

casa, pues no se consideraba digno que una esposa se dejase ver en público y delante de desconocidos. Su función no era otra que el cuidado de las labores domésticas y la procreación de hijos legítimos.

Los hombres atenienses podían tener relaciones extramatrimoniales, relaciones que, por otro lado, estaban reguladas jurídicamente. De esta forma, además de la esposa, podían tener una concubina, que a menudo vivía en la misma casa. La concubina, que debía cumplir con la obligación de absoluta fidelidad, tenía en la práctica las mismas funciones que la esposa, pero no ocupaba el mismo rango en la jerarquía interna de la familia. De forma parecida a sus hijos se les reconocía un estatus jurídico, pero diferente al de los hijos legítimos.

Por último, estaba la hetera (o hetaira; literalmente, «compañera»), a la que se pagaba no solo por sus prestaciones sexuales, sino también por una relación de tipo intelectual; las heteras no eran por tanto simples prostitutas, sino también acompañantes que, de forma distinta a las esposas y concubinas, podían apoyar al hombre en sociedad. Por esta razón, entre el hombre y la hetera se creaba un vínculo que sin duda no era exclusivo, pero tampoco ocasional.

Fuera cual fuese el papel desempeñado por las mujeres en Atenas, es evidente que se las relegaba a una condición de marginalidad social y subordinación y se las mantenía a propósito en un estado de ignorancia que en la práctica las hacía incapaces de expresarse, reaccionar y realizarse. La exclusión total de la vida pública era inevitable. Hasta las relaciones homosexuales (de las que hablaremos más adelante) se consideraban de mayor valor respecto a las mantenidas entre un hombre y una mujer, por el hecho de que esta última era vista como un ser inferior de quien no podía venir nada bueno.

El proceso y la muerte de Sócrates



La muerte de Sócrates, de Jacques-Louis David (1748-1825), evoca el momento en que el filósofo se quitó la vida, rodeado de amigos y discípulos.

De forma casi paradójica, el acontecimiento más significativo en la vida de Sócrates fue probablemente su muerte, que acaeció en un delicado momento de transición de la vida política de Atenas. Como ya se ha comentado, al final de la guerra del Peloponeso se instauró el régimen oligárquico filoespartano de los Treinta Tiranos, con Critias como hombre fuerte. Al año siguiente (403 a. C.), el régimen fue derrocado por la reacción popular y se restauró la democracia. Fueron precisamente ciertos exponentes de las restauradas instituciones democráticas quienes decretaron la condena a muerte de Sócrates, si bien el episodio sigue rodeado de un halo de misterio. Las acusaciones oficiales interpuestas al filósofo fueron la de rechazar la religión tradicional, a la vez que introducía nuevas divinidades, y la de corromper a los jóvenes. En realidad, parece claro que el verdadero objetivo era deshacerse de un personaje doblemente incómodo: un hombre que se consideraba demasiado comprometido con el régimen anterior y un librepensador que podía desestabilizar el nuevo rumbo político.

No obstante, debemos recordar que la condena a Sócrates no preveía inicialmente la pena de muerte: el filósofo habría podido intentar defenderse de forma más eficaz

o, como alternativa, abandonar Atenas y exiliarse. Fiel a sí mismo y sin estar dispuesto a rebajarse a un acuerdo, Sócrates rechazó estas posibilidades y prefirió aceptar el veredicto final, que consistía en beber un veneno letal (cicuta, según la leyenda). Corría el 399 a. C. y Sócrates moría a los setenta años. Pero, en concreto, ¿quiénes fueron sus acusadores? ¿Cómo se instruyó el proceso y cómo se tomó en última instancia la decisión de su condena? Fueron tres quienes apoyaron la acusación contra el filósofo: Meleto, Ánito y Licón. Aun así, fue solo Meleto, el único al que Sócrates se dirige en la *Apología* de Platón, quien presentó la acusación escrita, tal y como exigía el derecho griego. Según Diógenes Laercio, en el texto oficial depositado en el archivo de Estado ateniense rezaba lo siguiente:

> Meleto, hijo de Meleto, de la demo de Pito, acusó a Sócrates, hijo de Sofronisco, de la demo de Alopecia, de los delitos siguientes: Sócrates quebranta las leyes, negando la existencia de los dioses que la ciudad tiene recibidos, e introduciendo otros nuevos; y obra contra las mismas leyes corrompiendo la juventud. La pena debida es la muerte[8].

Mientras que no se cuenta con información segura sobre Licón, de los tres era probablemente Ánito el personaje de mayor relieve: exiliado en el 404 a. C. durante el régimen de los Treinta Tiranos, pasó a ser un político de primer orden en la fase de restauración de la democracia en Atenas.

En el proceso, fueron 500 los miembros del jurado que debían juzgar a Sócrates: 280 votaron a favor de la condena y 220 se opusieron. Existe, sin embargo, otro dato interesante digno de mención: según la ley ateniense, quien iniciaba una causa debía obtener al menos un quinto de los votos para ganarla (en este caso eran necesarios 100); de no ser así, debía pagar una multa y no podría volver a presentar la misma acusación. En la *Apología* de Platón, Sócrates ironiza varias veces justo sobre este punto: su acusador oficial es solo Meleto, pero sin la ayuda de Ánito y Licón difícilmente habría obtenido ese resultado: de hecho, Sócrates, al dividir 280 entre tres, se da cuenta de que lo más probable es que Meleto por sí solo no hubiese llegado a obtener los 100 votos necesarios.

Podemos ahora preguntarnos si las acusaciones interpuestas a Sócrates fueron reales o solo pretextos. Es posible que ambas cosas, en el sentido de que, además de los oficiales, hubo también otros motivos. Seguramente Sócrates representaba un factor de desestabilización para la reinstaurada democracia ateniense, dado que era un hombre libre, sin amos, que habría podido cuestionar el nuevo orden y minar así el intento de volver a fusionar la comunidad. Por otro lado, algunos opinaban que estaba demasiado comprometido con personajes como Alcibíades, considerado el responsable de la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso, y Critias, exponente

de primer orden del régimen de los Treinta Tiranos, al cual, no obstante, Sócrates se había opuesto abiertamente en varias ocasiones. Pero ambos habían sido sus discípulos y, en particular, el vínculo con Alcibíades había sido especialmente profundo. Sería justo este nexo el que, según Jenofonte, habría desatado los celos de Ánito, que en consecuencia habría actuado por motivos exclusivamente personales.

La sentencia de la condena a muerte no fue sin embargo ejecutada de inmediato, sino aproximadamente un mes después del proceso. De hecho, el día anterior a la condena había partido desde Atenas hacia la ciudad de Délos la nave sagrada, con ocasión de las denominadas *fiestas delias*, que se celebraban cada cuatro años en honor al dios Apolo. Durante el transcurso de los festejos, y hasta el regreso de la nave, era costumbre suspender en Atenas las acciones judiciales y las condenas. Incluso aparece una referencia a este acontecimiento al final del diálogo *Fedón*: Critón intenta en vano retrasar el máximo posible el momento en que Sócrates ingerirá el veneno, tratando de convencerlo por lo menos para que espere a que regrese a Atenas la nave sagrada. Pero Sócrates, que no encuentra motivos para esperar más, decide finalmente beberlo. Dado que las fiestas delias se celebraban siempre entre febrero y marzo, la mención de estos festejos permite situar de forma bastante segura la muerte del propio Sócrates en el mes de marzo del 399 a. C.

¿Era feo Sócrates?

Un dato bastante curioso hace referencia al aspecto físico de Sócrates; los testimonios de Platón y Jenofonte parecen dar a entender que el filósofo era todo lo contrario a un hombre guapo.

En el *Banquete* de Platón, por ejemplo, el personaje Alcibíades se prodiga en elogios a Sócrates, pero aun alabándolo no omite su comparación con un sileno. En la tradición popular, los silenos y los sátiros eran seres híbridos, mitad hombres mitad caballos, que componían el cortejo de Dioniso y que se representaban como criaturas grotescas, impotentes y lascivas.

Ser comparado con un sileno no debía ser por tanto un piropo, sobre todo en una cultura como la griega, que exaltaba la agilidad del cuerpo y la importancia de las proporciones físicas. No por casualidad se habla de la *belleza clásica*, un ideal que encontramos perfectamente representado en las esculturas de ese período.

Sócrates, por ende, era feo y resulta sorprendente el hecho de que Alcibíades, que tenía en cambio fama de ser un hombre muy guapo, se enamorase de él. Aunque es el propio Alcibíades quien nos muestra dónde reside la belleza de Sócrates:

> ¿No es esto propio de sileno? Totalmente, pues de ello está revestido por fuera, como un sileno esculpido, mas por dentro, una vez abierto, ¿de cuántas templanzas, compañeros de bebida, creéis que está lleno? Sabed que no le importa nada si alguien es bello, sino que lo desprecia[6].

Invirtiendo por completo los cánones de la época, Alcibíades reconoce que la verdadera belleza de Sócrates no reside en el envoltorio, sino en el interior. Sócrates es un alma bella y es esto lo que impresiona de él, independientemente de su apariencia física.

El proceso a Sócrates en las fuentes literarias: Platón y Jenofonte

Para Platón, la muerte de su maestro representó un verdadero punto de no retorno en la vida política de Atenas. Un drama no solo privado, sino también colectivo, dado que la *polis* había decidido ajusticiar precisamente al ciudadano que había encarnado más que ningún otro los ideales de la democracia ateniense. No es casualidad que Platón (aunque no solo él) empezase a redactar sus propios escritos al día siguiente del hecho luctuoso, convirtiendo el *diálogo socrático* en un auténtico género literario.

Son tres en particular los textos en que Platón se ocupó del tema de la muerte de Sócrates, poniendo el énfasis en distintos momentos y aspectos del suceso: la *Apología de Sócrates*, el *Critón* y el *Fedón*. De los tres, la *Apología* es el primero en ser escrito y el más célebre. En él, Platón reconstruye el proceso a su maestro y las argumentaciones a través de las que el filósofo intenta, en vano, defenderse en lo que en la práctica es un monólogo. Este texto nos devuelve la versión más genuina del personaje Sócrates desde dos puntos de vista, el histórico y el filosófico. Particularmente en este escrito surgen los temas centrales del verdadero pensamiento socrático, sin leerse aún a través del filtro que Platón utilizará más adelante.

En el diálogo homónimo, Critón, discípulo y fiel amigo de Sócrates, se presenta en prisión en busca del maestro. Nadie sabe aún el día exacto en que acaecerá su muerte, pero el momento se acerca y es probable que sea cuestión de horas. Durante la conversación, Critón hace un último intento desesperado por convencer a Sócrates para que escape, haciéndole entender que sus discípulos estarían dispuestos a ayudarlo en la tarea, pero el filósofo no cambia de opinión. Huir significaría para él traicionar su propia enseñanza y, por consiguiente, a sí mismo: el filósofo quiere respetar hasta el final las leyes de la comunidad a la que ha decidido voluntariamente pertenecer. Hay que perseguir la virtud como tal, a pesar de que nos conduzca a enfrentarnos a situaciones injustas.

El diálogo *Fedón* nos devuelve en definitiva los instantes más íntimos del episodio, mostrándonos los últimos encuentros de Sócrates con su familia y amigos. Podemos advertir el claro contraste entre la actitud de Sócrates, tranquilo e impasible, y la emocionada y desesperada de quienes lo rodean. Por boca de Fedón, su protagonista, Platón reconstruye de esta forma la despedida final entre el filósofo y su esposa:

> Al entrar, en efecto, encontramos a Sócrates recién desencadenado, y a Jantipa, que llevaba en brazos a su hijito y estaba sentada a su lado. Con que, en cuanto

nos vio Jantipa, se puso a gritar, como acostumbran a hacer las mujeres: «¡Ay, Sócrates, por última vez te hablarán tus amigos y tú a ellos!». Al punto Sócrates, dirigiendo una mirada a Critón, le dijo: «Critón, que alguien se la lleve a casa». Y unos servidores de Critón se la llevaron, a ella que gimoteaba y se daba golpes de pecho[9].

Llega por fin el momento fatal: el veredicto final ya ha sido emitido y Sócrates se prepara para beber el veneno que lo matará. La escena, cargada de *pathos*, tiene lugar al atardecer; es el propio Sócrates quien, con la intención de no esperar más, toma la iniciativa y pide que le lleven el veneno, mientras su amigo Critón intenta convencerlo de que siga esperando. Una vez ingerido el veneno, Sócrates se tumba en el lecho y poco después expira.

La *Apología* sigue siendo el texto platónico más importante de los dedicados a Sócrates, pero resulta interesante observar cómo, justo después de la muerte del filósofo, muchos de sus seguidores se aventuraron en el mismo género literario. El relato de Platón, hasta el momento el más famoso y estudiado, no es por tanto el único de este tipo, pero sin duda es el más rico y completo que ha llegado a nuestros días. No obstante, existe al menos otra *Apología* que es de justicia tomar en consideración. Se trata de la ya citada de Jenofonte, que presenta un contenido que casi puede superponerse al de la obra de Platón. Si bien es muy difícil datar el escrito de Jenofonte, los críticos tienden a situarlo entre el 380 a. C. y el 370 a. C., por lo que sería posterior a la obra platónica. Esto explicaría la similitud entre los dos textos: basándose en el conocimiento de la *Apología* de Platón, el historiador habría retomado en parte la estructura y los temas. En cualquier caso, su trabajo se desliga en ciertos aspectos del platónico y puede interpretarse como un intento de corregir y precisar algunos puntos del testimonio que dio el discípulo de Sócrates.

La primera diferencia es de carácter contextual. Mientras que Platón se sitúa en la escena del proceso (es decir, entre los testigos directos), Jenofonte, en cambio, se encontraba lejos de Atenas en la época en que ocurren los hechos. Por consiguiente, su testimonio se basa inevitablemente, no solo en el relato de Platón, sino también en los relatos de otros discípulos de Sócrates, entre los que seguramente estaba Hermógenes, el mismo que dialoga con el maestro en la parte inicial de la *Apología* de Jenofonte.

En lo que respecta a la estructura, también el escrito de Jenofonte presenta, al igual que el platónico, una división en tres partes relacionada con las tres acusaciones de las que Sócrates es instado a defenderse. No es sin embargo verificable una superposición total de los dos textos: en Jenofonte, de hecho, se inserta una parte introductoria donde se perfila el carácter inflexible de Sócrates.

Desde el punto de vista del contenido, la primera discrepancia está relacionada con la lista de las acusaciones. Si bien Jenofonte se concentra exclusivamente en las oficiales interpuestas durante el proceso. Platón evoca incluso las críticas que, de forma más general, habían hecho mella en la credibilidad y la reputación del filósofo, en particular las de Aristófanes, quien lo describió con desprecio como «el peor de los sofistas».

El segundo aspecto que diferencia la sustancia de los testimonios de Jenofonte y los de Platón son las distintas descripciones y atribuciones de significado al episodio del oráculo de Delfos, que, por otro lado, ambos deciden incluir.

En la *Apología* platónica, el personaje Sócrates relata la ocasión en que su amigo y discípulo Querefonte, exponente democrático obligado a exiliarse durante el régimen de los Treinta Tiranos, se personó en Delfos e interpeló al oráculo para preguntarle si su maestro era realmente el más sabio entre los hombres. La respuesta positiva del oráculo lleva a Sócrates a reflexionar, durante su defensa, sobre lo que significa *ser sabio*. La conclusión a la que llega consiste en reconocer que solo quien es consciente de su propia ignorancia puede considerarse realmente sabio. Sócrates es sabio precisamente porque sabe que no sabe. Se debe tener en cuenta que en el momento del discurso de Sócrates su discípulo está muerto, por lo que el filósofo recurre al hermano de Querefonte como testigo de los hechos.

En Jenofonte, el episodio está narrado de forma más sintética y menos detallada. Esto puede que se deba a que, en la época en que el historiador escribía, el hecho era ya ampliamente conocido. Con relación a esto último, adviértase que el propio Jenofonte afirma que la respuesta del oráculo tuvo lugar en «presencia de muchos». A pesar de la brevedad del testimonio, es posible localizar algunas diferencias fundamentales. En este texto, el episodio del oráculo no se narra como preámbulo a la justificación de la actividad socrática. Se inserta exclusivamente para rebatir la acusación interpuesta a Sócrates de haber introducido nuevas divinidades: el oráculo sí lo había descrito como el hombre más generoso, justo y sabio, pero desde luego no lo había comparado con una divinidad. Y es justo la definición de Sócrates como «el hombre más generoso, justo y sabio» lo que contrasta de forma clara con la versión de Platón, donde el oráculo lo describe como «el hombre más sabio». En Jenofonte, el alcance revolucionario del pensamiento socrático aparece, pues, redimensionado en detrimento de una descripción que enfatiza el comportamiento ético del filósofo.

Se llega finalmente al momento de la condena. En ambas *Apologías se* presenta a Sócrates dispuesto a aceptar la pena de muerte establecida por los jueces. Pero si bien en la versión de Platón esta aceptación constituye el acto extremo mediante el que Sócrates atestigua sus propias convicciones, en la de Jenofonte nos encontramos frente a un Sócrates que no se opone a la decisión, al considerar que la muerte le está

viniendo en un momento oportuno, antes de que la enfermedad o la vejez puedan ahogarlo. Es más, el Sócrates de Jenofonte no propone ninguna condena alternativa, ya que está convencido de que «fijar la pena era propio de quien reconociera su culpabilidad»[10]. Por el contrario, el Sócrates de Platón se aventura a sostener que por su aportación merecería ser mantenido a expensas de la ciudad o, como alternativa, se les propone a los jueces la conmuta de su pena de muerte por una pena pecuniaria, aunque se precisa de inmediato que su condición económica no le permitiría pagar más que una cifra irrisoria. En estos pasajes del texto resulta evidente el tono irónicamente provocador con que Platón hace hablar a *su* Sócrates.

Llegados a este punto, se ve con claridad de qué forma las dos *Apologías*, a pesar de su propia simetría, ponen de manifiesto aspectos distintos tanto en el proceso de Sócrates como en el propio Sócrates, demostrando así su importancia como fuentes históricas complementarias.

Entre la historia y el mito: Delfos y su oráculo



Las ruinas del santuario de Apolo en Delfos, sede del oráculo más importante del mundo griego.

Situada en la Grecia central, en la ladera meridional del monte Parnaso, la ciudad de Delfos fue sede del santuario más antiguo y venerado de la Antigüedad, que estaba dedicado al culto del dios Apolo. Según la mitología griega, fue el propio Zeus quien la escogió como lugar sagrado. En realidad, la leyenda narra que el dios echó a volar dos águilas en direcciones opuestas: en el punto donde se encontraron, Zeus decidió levantar el santuario. Por este motivo, Delfos también era conocida como «centro del mundo» u «ombligo del mundo». Su particular morfología contribuía a hacer sugerente el lugar: el santuario estaba en efecto situado cerca de una grieta en la roca de la que emergían muchos vapores.

El culto se caracterizaba por la petición de predicciones por parte de los fieles al dios Apolo. La sacerdotisa del dios, la Pitia o Pitonisa, era quien emitía las respuestas, que sin embargo tenían un carácter ambiguo y difícilmente interpretable. Según los antiguos testimonios, la sacerdotisa estaba en un estado hipnótico, del cual, no obstante, no se conocen las causas; quizá era debido a los vapores provenientes de las profundidades de las rocas o a las hojas de laurel —árbol consagrado a

Apolo— que masticaba.

A la Pitia no se dirigían solo simples ciudadanos, sino también políticos y monarcas, lo que confirma el papel fundamental que desempeñaba en el seno de la sociedad griega y su cultura. Es célebre el caso del rico y poderoso rey de Lidia, Creso, que quiso saber si sería sensato por su parte emprender la guerra contra los persas. Basándose en la enigmática respuesta de la sacerdotisa, según la cual si Creso hubiese declarado la guerra habría destruido un gran imperio, el rey se decidió finalmente por iniciar el conflicto, lo que provocó la ruina de su propio reino.

Con la progresiva decadencia de la Grecia antigua, debida primero a la supremacía de los macedonios y después a las invasiones romanas, y la consiguiente reafirmación del cristianismo, el culto a Apolo y el santuario sufrieron un declive lento aunque inexorable. Durante muchos siglos, a pesar de los innumerables testimonios de los antiguos que han llegado hasta nosotros, nada más se supo de Delfos. El lugar no se redescubrió hasta el año 1436, gracias a las investigaciones del arqueólogo y humanista italiano Ciríaco Pizzecolli.

Medios y objetivos de la filosofía de Sócrates

Tradición sofística y pensamiento socrático: continuidad y ruptura

La búsqueda de explicaciones racionales a los fenómenos naturales y humanos que marca la primera fase de la filosofía occidental tiene un presupuesto bien preciso: la idea de que la experiencia mística, la revelación y la mitología sean cada vez más inadecuadas para satisfacer la necesidad de conocimiento del hombre. Reconocer este dato significa aceptar el hecho de que ya no quedan certezas, sino que debemos replantear por completo los fundamentos de nuestro saber. Este paso de la revelación al uso de la razón no tuvo lugar sin sus correspondientes traumas: el hombre griego toma total conciencia de esta crisis y recurre a la filosofía precisamente para dar respuesta a la misma. La crisis presenta, por lo tanto, un carácter ambivalente: si por un lado desestabiliza al hombre antiguo, por el otro abre nuevas posibilidades de búsqueda.

Los sofistas, que actuaron en el siglo V a. C., ofrecieron una aportación esencial en este contexto. Gracias a ellos se verificó un claro cambio de perspectiva, una auténtica revolución, ya que fueron ellos los primeros en poner al hombre en el centro de la reflexión, ya no el cosmos ni la naturaleza. Luego no es sorprendente que ahora la atención se dirija a temas como la educación, la política, las leyes o el lenguaje. Como sucede a menudo, también en este caso el desarrollo de una nueva corriente filosófica estuvo estrechamente ligado a los acontecimientos que tenían lugar en aquel período. La tradición sofistica nació en Atenas en el período que siguió a la victoria que esta consiguió en la guerra contra los persas. Desde ese momento, la ciudad comenzó a experimentar profundos cambios en su seno: la expansión del comercio, la consiguiente reafirmación de una nueva burguesía ciudadana, el progresivo debilitamiento de la vieja aristocracia. En el nuevo régimen democrático, la participación de los ciudadanos en la vida pública y la discusión de las opiniones se convirtieron en elementos esenciales. Conscientes de esto, los sofistas empezaron a concentrarse en el uso del lenguaje, del arte de la dialéctica y la oratoria, y en la manera de construir buenos argumentos.

Concepción naturalista y convencionalista del lenguaje

En la historia de la filosofía se han alternado dos concepciones opuestas del lenguaje. Según algunos, la relación entre los signos lingüísticos que utilizamos y las cosas es natural tanto en el sentido de que existe una similitud físico-fonética entre los objetos del mundo y las palabras con que nos referimos a ellos, como en el sentido de que existe una correspondencia total entre lenguaje y realidad. Esta tesis resulta sin embargo problemática, ya que no todas las palabras que utilizamos se refieren a cosas precisas del mundo. Por el contrario, para los convencionalistas, las palabras que empleamos normalmente son fruto de una decisión, de una convención: los seres humanos atribuimos, de forma arbitraria, significados precisos a determinados sonidos con la finalidad de comunicar. Por ello, mientras que para los naturalistas cuando nombramos una cosa en última instancia la conocemos, para los convencionalistas los nombres de las cosas no son más que instrumentos para poder hablar de ellas; para captar la esencia íntima de una cosa no basta con pronunciarla.

La profunda crisis que atravesaba el mundo griego, y de la que los sofistas fueron sus mayores intérpretes, no tenía por tanto un carácter político ni económico (de hecho, vivían en un contexto floreciente y estable), sino un carácter específicamente cultural. En un plano más general, los presocráticos ya habían puesto definitivamente en tela de juicio las certezas reveladas que habían caracterizado los períodos anteriores, por lo que resultaba imposible dar media vuelta. En el plano más concreto de la vida política en la *polis*, se había hecho impensable aceptar la existencia de cualquier autoridad que no contase con una legitimación racional y compartida. Del mismo modo, las leyes que gobernaban la comunidad no podían seguir justificándose como emanaciones de una voluntad superior. En este clima de incertidumbre, los sofistas emplearon el lenguaje para demostrar cómo cualquier postura podía estar, en la práctica, sujeta a críticas.

Llevando a consecuencias extremas una perspectiva parecida, se obtenían sin embargo resultados bastante insatisfactorios: con las armas argumentativas y las de la lógica, junto con un uso adecuado y consciente de los instrumentos de la retórica, era posible convencer fácilmente a la parte contraria de la validez de las ideas propias, prescindiendo de su contenido. Así, la forma y la sustancia del lenguaje quedan separadas definitivamente; en el discurso público vencería en última instancia no la mejor opinión, sino la mejor expuesta y defendida.

En el detalle, era la retórica el principal instrumento de persuasión de los sofistas. El término, del griego *rhetoriké téchne* («técnica del habla»), se refiere precisamente al arte de conversar y de escribir con eficacia. En realidad, la retórica había nacido en Sicilia, donde se había empleado en el ámbito judicial, particularmente en los litigios por los derechos de propiedad. No obstante, es en Atenas donde la enseñanza de la retórica alcanzó su cumbre; estamos en la época de Pericles y algunos de los más hábiles oradores son personajes como Protágoras, Gorgias y Trasímaco, que se convertirán posteriormente en importantes protagonistas de los *Diálogos* platónicos.

Pero, en la práctica, ¿cómo hacían un discurso más convincente y «más bello»? Para estos oradores, el discurso debía seguir un esquema bien preciso: ante todo, comenzaban con un exordio, cuyo objetivo consistía en predisponer al público a su favor y en anunciar el plano general de la argumentación; a continuación, se concentraban en la exposición de los hechos y de los argumentos a favor de su propia tesis; continuaban entonces con la refutación de los argumentos de los adversarios y, por último, elaboraban el epílogo, que volvía a recorrer las etapas principales de la exposición y aspiraba a conmover al público. Sin embargo, no se trataba solo de respetar un rígido esquema formal en el que, evidentemente, nada se abandonaba al azar. De hecho, los oradores se preocupaban incluso de embellecer el texto, oral y escrito, mediante la introducción de metáforas y, en muchos casos, de hacerlo incluso musical al oído; por esta razón, el estilo de los discursos a menudo se parecía más al poético que al prosaico.

Para referirse a la actividad de los sofistas, se utiliza también con frecuencia el término *erística* (del griego *eristiké téchne*, «técnica del discutir»), que designa el arte de combatir con palabras con el objetivo de hacer prevalecer la tesis propia, independientemente de su veracidad o falsedad. Justo por este motivo se le atribuye al término un significado negativo, cuando no abiertamente despectivo. Los sofistas eran llamados por ello también *erísticos*, ya que se los consideraba *mercenarios de palabras*: en realidad no les interesaba en absoluto que en el contexto de la discusión venciese la opinión más verídica, sino que, mediante el mejor uso del arte retórico, se consiguiera hacer prevalecer la tesis propia. Los sofistas se hicieron hábiles en el arte del litigio hasta tal punto que demostraban cómo cualquier postura, si se argumentaba adecuadamente, era capaz de vencer en última instancia: de forma parecida, lograban con destreza refutar las opiniones de sus adversarios. Obviamente, su arte se percibía cada vez más como un fin en sí mismo, y por esto fueron objeto de fuertes críticas y de la desconfianza de sus propios contemporáneos. La parábola de los sofistas aparece reflejada incluso en el propio término que se utilizaba para definirlos. *Sofista* deriva en realidad del griego *sophós*, que significa «sabio, docto». Aunque la palabra tuviese una etimología positiva, en la Atenas clásica se le comenzó a atribuir un valor totalmente despectivo: los sofistas eran sin duda sabios, pero utilizaban dicha

sabiduría para cuestionar las certezas tradicionales y, mediante un uso hábil del lenguaje, las argumentaciones de los demás. Si se piensa bien, esta connotación negativa del término ha llegado hasta nuestros días: palabras de uso común como *sofisma o sofisticado* tienen la misma derivación y su significado no siempre es positivo. Con *sofisma* indicamos, de hecho, un razonamiento engañoso, que solo es válido en apariencia y, por lo tanto, típico de alguien que nos quiere engañar; mientras que con el adjetivo *sofisticado* podemos referirnos a una persona que no es espontánea ni se comporta con naturalidad, o a algo que ha sido alterado, falsificado. En todos estos casos vemos que ha subsistido la idea de falsedad, de enredo, de insidia. La mala reputación de los sofistas derivaba entonces también del hecho de que para transmitir su sabiduría pretendían que se les pagase, lo cual se consideraba escandaloso.

El papel de los sofistas se ha revalorizado por completo en un período más reciente, hasta tal punto que al referirse a su contribución se suele hablar de la *ilustración griega*. La idea es que ellos anticiparon de algún modo la corriente ilustrada que atravesó la Europa del siglo XVIII. En efecto, algunos aspectos de la actitud de los sofistas pueden aproximarse al enfoque de los filósofos ilustrados: el rechazo a las creencias tradicionales y su sustitución por nociones racionales, la asunción de un punto de vista relativista y el reconocimiento de la importancia de la experiencia (respecto a la mera reflexión teórica).

Obviamente, acercar entre sí corrientes que se han desarrollado en contextos históricos y culturales tan distintos es una operación muy delicada y a menudo arriesgada. No obstante, podemos reconocer un fondo de verdad en esta interpretación, dado que los sofistas fueron los primeros en romper claramente con el pasado y en no seguir contentándose con creer con fe ciega en las verdades transmitidas por la tradición. Su aportación fue por tanto fundamental, aunque, hay que admitirlo, ellos se detuvieron en el *momento destructivo*, intensificando los elementos de criticismo sin ofrecer soluciones y respuestas, y dejando de este modo un auténtico vacío.

Fue el propio Sócrates quien vino a llenar este vacío, concibiendo la crítica como un *momento constructivo*: ya no se trataba de poner la crisis en evidencia, sino sobre todo de superarla. El arte argumentativo dejó de considerarse como un fin en sí mismo y pasó a ser un medio para construir nuevos contenidos.

Se ha debatido mucho sobre la postura de Sócrates ante los sofistas. Como hemos visto, Aristófanes lo describía como «el peor de los sofistas». Por el contrario, en sus *Diálogos*, Platón presentó a Sócrates como el antisofista por excelencia; dada la importancia de la fuente, es en particular esta segunda lectura la que ha influido con fuerza en el juicio de los estudiosos. Sin embargo, ahora se tiende a tener en cuenta

tanto los elementos de ruptura como los de continuidad; como ocurre a menudo, la verdad está en el término medio. Sócrates sin duda había heredado de los sofistas el interés por la dimensión antropológica y la actitud anticonformista. Al igual que ellos, se negaba a aceptar cualquier verdad dada sin antes someterla a la crítica, y esto lo convertía en un personaje especialmente incómodo. Al mismo tiempo, se alejaba definitivamente de esa tradición, puesto que consideraba que la reflexión filosófica no podía simplemente coincidir con una técnica discursiva que tuviese como fin a sí misma; reconocer que no existían verdades absolutas no debía implicar una renuncia resignada a la búsqueda de nuevos puntos de referencia. El relativismo moral y cognoscitivo típico de los sofistas aparecía como consecuencia del todo contrastado. Incluso desde un punto de vista más superficial, se pueden distinguir los elementos de la separación: si los sofistas preferían los discursos largos (las llamadas *macrologías*), articulados y de estética cuidada, lo cierto es que el lenguaje que utilizaba Sócrates era exactamente el contrario, es decir, árido, seco, inmediato.

En consecuencia, es justo reconocer que la tradición sofística desempeñó un papel determinante en la formación y la educación de Sócrates. Sin embargo, como todo gran pensador, logró no solo reunir los aspectos más significativos de esa aportación, sino también reelaborarlos a la vista de nuevos objetivos.

Las guerras médicas



Guerreros griegos en un fragmento de una vasija ática con figuras negras, siglo VI a. C.

Por un lado, la expresión *guerras médicas* se utiliza para indicar de forma genérica la serie de conflictos que tuvieron lugar entre el 499 a. C. y el 479 a. C. y que vieron oponerse al Imperio persa, primero bajo el mando del rey Darío y después de su hijo Jerjes, contra las *poléis* griegas; por otro lado, y según el testimonio del historiador griego Tucídides, con *guerras médicas* se hace referencia exclusivamente al punto álgido de estos enfrentamientos que coincidió con la derrota del ejército de Jerjes a manos de las ciudades griegas entre el 480 a. C. y el 479 a. C. Independientemente del uso de esta expresión, el dato fundamental es que durante un largo período el Imperio persa trató en vano de extenderse hacia Occidente, intento que fue frustrado por la inédita capacidad por parte de las ciudades griegas, tradicionalmente hostiles entre sí, de compactarse y hacer frente común contra el enemigo exterior. Los episodios que marcaron esta etapa son sin duda muchísimos, pero algunos han pasado a la posteridad. Pensemos, por ejemplo, en la batalla de Maratón en el 490 a. C., donde los atenienses, dirigidos por el estratega Milcíades, lograron frenar la invasión de los persas. Cuenta la leyenda que el soldado Filípides fue corriendo desde Maratón hasta Atenas para anunciar la victoria alcanzada, para morir finalmente debido al enorme esfuerzo realizado; el término *maratón* habría entrado así en el uso común, en recuerdo de aquel episodio, para designar la carrera de atletismo de aproximadamente 42 kilómetros, la

misma distancia recorrida por Filípides entre las dos ciudades.

Otra célebre batalla tuvo lugar diez años más tarde en las Termopilas, un estrecho paso entre el golfo Maliaco, en el mar Egeo, y las laderas del monte Eta. Justo aquí, en el 480 a. C., el ejército del Peloponeso intentó resistir a los ataques de las fuerzas persas capitaneadas por Jerjes, a pesar de que lo superaban en número con creces. Entre las fuerzas griegas que defendían el paso también se incluían, según la tradición, 300 hoplitas espartanos, liderados por su rey, Leónidas, que sacrificaron la vida ante el avance del enemigo para obedecer las órdenes de la ciudad.

Recordemos por último la batalla de Salamina, que se desarrolló más tarde en el mismo año y donde la flota griega humilló al ejército persa de Jerjes, quien estuvo presente tanto en el enfrentamiento como en la derrota, desde el trono que había hecho instalar en la costa ateniense.

El diálogo

Para Sócrates, la reflexión filosófica debía ser ante todo una *investigación del hombre sobre sí mismo*. El hombre ya no era solo quien dirigía la búsqueda, sino que se convertía en el objeto privilegiado de estudio. ¿Cuál debía ser el objetivo último de este análisis? El objetivo de Sócrates consistía en comprender cómo debía comportarse el hombre en las situaciones cotidianas, de qué debía ocuparse, qué podía conocer efectivamente. Esta investigación, desde las múltiples facetas éticas y gnoseológicas, apuntaba a distinguir las muchas posibilidades de los seres humanos, pero también sus limitaciones.

Dado que toda persona tiene acceso privilegiado a su propia interioridad, el punto de partida de Sócrates era inevitablemente la investigación sobre sí mismo; de este modo, incluso había hecho célebre el lema recibido en el santuario del oráculo de Delfos, «conócete a ti mismo». Solo en un segundo momento, el filósofo comenzó a interrogar a sus propios conciudadanos, animándolos a razonar de forma autónoma sobre temas relevantes para sí mismos y para su comunidad.

Para comprender totalmente la búsqueda de Sócrates y sus métodos, es importante tener siempre en mente que desde su perspectiva el hombre no se concibe jamás como un individuo aislado, sino al contrario: el hombre lo es solo en tanto vive en medio de sus semejantes, por lo tanto, solo en su contexto relacional. Son las relaciones con los demás hombres y con la comunidad a la que pertenece, la *polis*, las que definen al ser humano. Fuera de estas relaciones, la humanidad no puede existir en el sentido estricto del término. Sin embargo, esto no debe considerarse un aspecto peculiar del pensamiento socrático: en la Grecia antigua se pensaba en el hombre solo a partir de su relación con la *polis* y sus conciudadanos. La comunidad, entendida como un todo, era más importante que las partes individuales que la componían y, en consecuencia, que los meros individuos que vivían en ella. Se tenía dignidad por ser humano solo en cuanto ciudadano; fuera de la *polis*, uno no importaba nada, no era nada.

Si es cierto que estos elementos eran característicos de la sensibilidad griega en su totalidad, también es cierto que Sócrates se concentró particularmente en la importancia que el debate asumía con vistas a la búsqueda de la verdad. La verdad se concebía ahora como el resultado de un proceso compartido y en cualquier momento podía ser repensada y perfeccionada. En un contexto similar, no debe sorprendernos que el instrumento de búsqueda preferido por Sócrates fuese el diálogo, que constituye así el elemento central del llamado *método socrático*. En cambio, podemos encontrar diferencias notables entre el diálogo socrático y el empleado por los

sofistas; para Sócrates, de hecho, el interlocutor no es un enemigo que hay que vencer o convencer mediante la técnica discursiva, aun menos mediante el engaño. Por el contrario, en el diálogo socrático lo que importaba era el empeño común por aproximarse a la verdad, por aumentar el conocimiento mutuo respecto a cada una de las cuestiones examinadas; los interlocutores se convertían de este modo en compañeros de búsqueda con quienes compartir no solo el esfuerzo de la investigación, sino también la satisfacción por la conquista obtenida. La propia etimología del término *diálogo* nos da una pista sobre el carácter colectivo de la acción: del griego *diá* («mediante») y *lógos* («discurso»), pone de relieve el intercambio y, por ende, la pluralidad del procedimiento socrático.

En la perspectiva de Sócrates se establece, pues, una correspondencia entre diálogo y ciencia, esta última concebida como la búsqueda racional de la verdad. Como veremos más adelante en detalle, el diálogo y la búsqueda poseen, no obstante, también un valor ético: expresan un comportamiento virtuoso y se autoalimentan continuamente.

El diálogo socrático es el medio a través del cual se lleva a cabo la búsqueda; como tal, no se desarrolla en modo casual, sino que precisa estructurarse y dirigirse de forma eficaz. Esto es posible gracias a una serie de instrumentos muy precisos, con los que Sócrates dirige la conversación con sus interlocutores, en particular planteando preguntas. Refiriéndose precisamente a la pregunta metódica, se habla de *dialéctica socrática*. Pero ¿cómo se desarrolla el diálogo socrático y cuáles son los instrumentos que utiliza el filósofo? La estrategia de Sócrates es la de identificar, al principio del debate, un conjunto de consideraciones en las que todos los interlocutores estén dispuestos a estar de acuerdo. Solo a partir de esta base común podrá iniciar su investigación, cuestionando en primer lugar las certezas sobre las que se basan las opiniones de los demás y, a continuación, intentando llegar a conclusiones razonablemente aceptables.

Para lograrlo, Sócrates hacía uso de algunas estratagemas discursivas. La primera consistía en formular preguntas breves y precisas y en esperar respuestas del mismo tipo. Los diálogos socráticos, tal como nos han llegado a través de Platón, se caracterizan en realidad por las ocurrencias concisas, de golpe y respuesta, de períodos breves y directos, sin digresiones inútiles. El término técnico para referirse a esta manera específica de hablar es *braquilogía*, que deriva realmente de las palabras griegas *brachys* («breve») y *lógos* («discurso»). Como ya se ha insinuado, vemos en detalle hasta qué punto el diálogo socrático, a pesar de no abandonarse en absoluto a la suerte, se distingue de los discursos largos y hechiceros de los sofistas.

Sócrates ponía así en un aprieto a sus propios interlocutores pidiéndoles que definiesen con exactitud los conceptos centrales de la discusión; la pregunta

recurrente consistía en el «¿Qué es?» (en griego, *tì ésti*).

Este aspecto se recoge de forma muy clara en los *Recuerdos*, donde Jenofonte nos muestra cuáles fueron los temas de investigación preferidos de Sócrates:

> Conversaba siempre acerca de las cosas humanas, inquiriendo a ver qué era religioso y qué irreligioso, qué decente y qué deshonroso, qué justo y qué injusto, qué cordura y qué locura, qué valentía y qué cobardía, qué un estado y qué un hombre de Estado, qué el gobierno de hombres y qué el dirigente de hombres, y, en fin, acerca de tantas otras cosas que los que supieran de ellas consideraba él que eran propiamente hombres de bien y los que las ignoraran que con más razón cabezas de servidumbre habían de llamarse[11].

Como se deduce de este pasaje, a Sócrates le interesaba comprender el significado concreto de conceptos profundamente importantes para la vida del hombre. Sin embargo, al contrario de lo que puede parecer en un primer momento, ofrecer una definición clara de lo que es justo, lo que es sabio, lo que es bello, etcétera, es de todo menos fácil. Los interlocutores de Sócrates percibían esta dificultad muy pronto; de hecho, al filósofo no le bastaba que llevasen una larga lista de ejemplos con la cual demostrar lo que entendían, por ejemplo, por hombre justo; Sócrates exigía mucho más: exigía una definición precisa y exhaustiva de qué era la justicia.

En el diálogo *Menón* encontramos un excelente ejemplo de cómo Sócrates ponía en práctica esta técnica, hostigando a su adversario. Los protagonistas del mismo se esfuerzan por definir qué es la virtud. Esta tarea se revelará especialmente difícil: Menón reformulará un sinfín de veces la definición de virtud, que Sócrates cuestionará una y otra vez. A continuación, analizaremos un par de intentos por parte de Menón de definir la virtud y las correspondientes críticas que aquel le presentaba:

> SÓCRATES: […] Menón, ¡por los dioses!, ¿qué afirmas que es la virtud?
> MENÓN: No hay dificultad en ello, Sócrates. En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que esta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado, y manejándolos, hacer bien, por un lado, a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos, cuidándose uno mismo de que no les suceda nada de esto último. Si quieres, en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es necesario que esta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido. Y otra ha de ser la virtud del niño, se trate de varón o de mujer, y otra la del anciano, libre o esclavo, según prefieras. Y hay otras muchas virtudes […]
> SÓCRATES: Aunque son muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir

con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud[12].

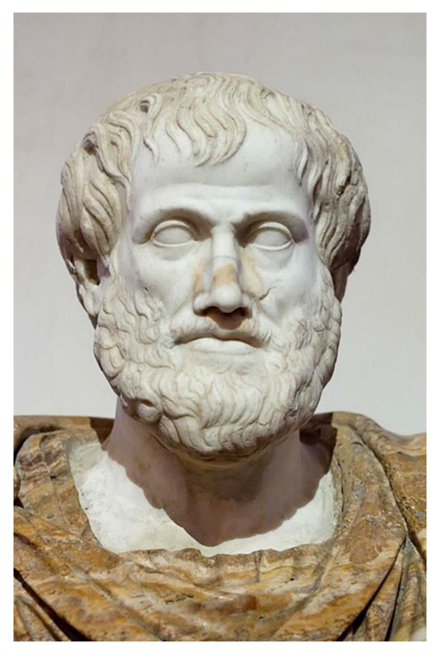
Como vemos. Sócrates se muestra verdaderamente insistente con Menón al pedirle que explique *qué* es la virtud, aunque la respuesta que obtiene el filósofo no es en absoluto satisfactoria; de hecho, Menón no solo hace coincidir la virtud con la gestión de los asuntos públicos y privados, sino que otorga virtudes diferentes y específicas a categorías sociales distintas. Sócrates no puede aceptar como válida esta definición fragmentaria e intenta llevar al interlocutor por otra vía, aunque también esta vez se trata de un callejón sin salida:

MENÓN: Pues, ¿qué otra cosa que el ser capaz de gobernar a los hombres?
SÓCRATES: Pero ¿es acaso la misma virtud, Menón, la del niño y la del esclavo, es decir, ser capaz de gobernar al amo? ¿Y te parece que sigue siendo el esclavo el que gobierna?
MENÓN: Me parece que no, en modo alguno, Sócrates.
SÓCRATES: En efecto, no es probable, mi distinguido amigo; porque considera todavía esto: tú afirmas «ser capaz de gobernar». ¿No añadiremos a eso un «justamente y no de otra manera»?
MENÓN: Creo que sí, porque la justicia, Sócrates, es una virtud.
SÓCRATES: ¿Es *la* virtud, Menón, o *una* virtud?
[…]
MENÓN: […] Digo que no solo existe la justicia sino también otras virtudes.
SÓCRATES: ¿Y cuáles son esas? Dilas.
MENÓN: Pues a mí me parece que la valentía es una virtud, y la sensatez, el saber, la magnificencia y muchísimas otras.
SÓCRATES: Otra vez, Menón, nos ha sucedido lo mismo: de nuevo hemos encontrado muchas virtudes buscando una sola, aunque lo hemos hecho ahora de otra manera. Pero aquella única, que está en todas ellas, no logramos encontrarla[13].

El diálogo entre Sócrates y Menón prosigue con varios intentos por parte de este último de explicar el significado de la virtud. Sin embargo, como a menudo ocurre, también este diálogo platónico acaba sin una solución definitiva: la búsqueda permanece abierta. Como lectores, el hecho de no obtener una respuesta concluyente al final de una investigación tan meticulosa nos puede dejar perplejos, insatisfechos y quizá incluso desengañados. No obstante, debemos tener siempre muy en mente que el objetivo de Sócrates consistía en aproximarse a la verdad, añadiendo una pieza después de otra, pero siempre consciente de que la verdad no es algo que existe en algún sitio y espera simplemente que la encuentren: son los hombres quienes deben construirla racionalmente, recorriendo distintas vías, cuestionando sus propias convicciones, comparándose entre sí. En este sentido, Sócrates alcanzó su objetivo

con Menón, ya que lo convenció de la debilidad de sus convicciones iniciales y lo instó a una reflexión más profunda que abandonase cualquier prejuicio.

El juicio de Aristóteles



Busto de Aristóteles en mármol, réplica romana del original griego esculpido en bronce por Lisipo en el 330 a. C.

En la obra titulada *Metafísica*, Aristóteles (384-383 a. C-322-321 a. C.,), discípulo de Platón, atribuye a Sócrates dos descubrimientos fundamentales para el desarrollo de la filosofía: la definición universal y el razonamiento inductivo.

La definición universal está estrechamente ligada a la pregunta socrática «¿Qué es?», mediante la que Sócrates intenta identificar el significado real de los conceptos, sobre todo los de naturaleza ética, como virtud, valentía y sabiduría. Para Aristóteles, esta búsqueda coincide con la búsqueda de la esencia de las cosas, con el reconocimiento de lo universal, es decir, de lo que permanece igual incluso en sus distintas manifestaciones. Dejando momentáneamente de lado los temas socráticos, consideremos un ejemplo muy sencillo y concreto. Todos los días encontramos por la calle muchos perros distintos, que se diferencian por la raza, tamaño, color, etcétera A pesar de estas diferencias, hay algo que nunca cambia y que nos permite reconocer en ese animal de cuatro patas precisamente a un perro. Definir qué es un perro (como cualquier otro ser o cosa) significa por tanto captar su verdadera esencia: en nuestra investigación no nos interesa el ejemplar en sí, sino lo que sigue siendo igual en todos los perros que encontramos; nos interesa la identificación del concepto universal de perro.

El segundo descubrimiento socrático es para Aristóteles el razonamiento inductivo, según el cual, a partir de la observación de muchos casos particulares resulta posible extraer una afirmación general; de este modo, si observamos un cierto número de cisnes blancos, y hasta ahora nunca hemos visto ninguno de otro color, esto nos llevará a afirmar que todos los cisnes son blancos. Aristóteles considera que este es el método seguido por Sócrates para definir conceptos generales como, por ejemplo, el de justicia: tomando en consideración muchos casos particulares en los que es evidente en qué consiste *ser justo*, en última instancia podemos extraer una definición general de justicia.

Los aspectos del pensamiento socrático que Aristóteles pone de relieve son sin duda importantes. No obstante, es necesario recordar que se trata de una interpretación; por ejemplo, Sócrates jamás utilizó la expresión *razonamiento inductivo* y, probablemente, ni siquiera era consciente de que su modo de proceder fuera ese. Fue Aristóteles quien, basándose en los testimonios a su alcance, pudo vislumbrar el origen del razonamiento inductivo en el método socrático, aunque lo pudo hacer a partir de conocimientos a los que aún no se había llegado en la época de Sócrates.

La ironía y la mayéutica

Otro elemento fundamental del método socrático, que acabará íntimamente ligado a los precedentes, es la *ironía*. No obstante, para comprender totalmente la noción socrática de ironía debemos distanciarnos, al menos en parte, del uso que hacemos hoy del término. También en este caso, la etimología de la palabra nos da una pista: en griego, *eironéia* significa de hecho «disimulo», y disimular es precisamente lo que hacía Sócrates ante sus interlocutores, en particular ante aquellos que se mostraban seguros de sus propios conocimientos. En estos casos. Sócrates iniciaba el diálogo adulando al adversario, exaltando su fama y su habilidad y animándolo así a exponer su propia opinión. El filósofo, en cambio, se presentaba al público como un ignorante que se dirigía a los verdaderos sabios para aprender.

Sócrates fingía por tanto con astucia y se burlaba de sus presuntuosos interlocutores, construyendo una auténtica farsa de la que sus contrincantes se percataban cuando ya era demasiado tarde. Se puede pensar en la ironía como el marco dentro del cual Sócrates empleaba las técnicas del «¿Qué es?», de la refutación, de las ocurrencias rápidas y concisas. Todo esto desenmascaraba a los falsos sabios: los llevaba a contradecirse, a mostrar que no eran en absoluto expertos. Enfrentarse a Sócrates debía de significar tener la garantía de hacer el ridículo.

Por la forma en que utilizaba la ironía, podemos captar fácilmente otro matiz. Es cierto que el filósofo estaba sinceramente convencido de sus propias limitaciones cognitivas, pero también que estaba muy seguro de sí mismo y se situaba de manera evidente por encima de sus interlocutores. Solo quien es consciente de ser superior a su adversario puede burlarse de él con tanta destreza y habilidad, y sin que se dé cuenta. De este modo, la ironía se presentaba como un medio irreverente, aunque Sócrates la utilizaba siempre por una causa justa. Para él, la ironía era un auténtico método, que debía ser utilizado de modo sistemático y siempre con una finalidad precisa.

Con todo, resulta interesante observar que los testimonios sobre la ironía socrática nos han llegado en su mayoría a través de los textos platónicos. De hecho, solo en casos muy aislados encontramos referencias en Jenofonte, y *Las nubes* de Aristófanes no representan un texto útil en ese sentido. Consideremos, sin embargo, el siguiente fragmento extraído del diálogo *Gorgias*, en el que Sócrates conversa con el político Calicles sobre qué hace a un hombre superior (en el sentido de *mejor*) a otro:

> Pues bien, afortunado amigo, también yo vengo sospechando hace tiempo que es a eso a lo que tú llamas más poderoso, y te pregunto porque deseo afanosamente

saber con claridad lo que quieres decir. Pues, sin duda, tú no consideras que dos juntos son mejores que uno solo, ni a tus esclavos mejores que tú mismo porque sean más fuertes que tú. Sin embargo, di, comenzando de nuevo, ¿qué entiendes por los mejores, puesto que no son los más fuertes? Y, admirable Calicles, enséñame con más dulzura para que no me marche de tu escuela[14].

En estas líneas es evidente el intento sarcástico de Sócrates frente a Calicles, quien rebatirá justo después y con tono crispado: «Estás ironizando, Sócrates». El filósofo ridiculiza aquí una afirmación anterior de su interlocutor, que identificaba a los hombres mejores con los más fuertes: si así fuese, en realidad, incluso los esclavos de Calicles serían mejores hombres que él. Y está claro que Calicles, respetable político, no habría podido aceptar tal afirmación. Sócrates finge por tanto no haber entendido y le pide a su interlocutor, «hombre extraordinario», que le explique de nuevo y de forma más sencilla cuál es su postura al respecto.

La ironía, la refutación, las preguntas apremiantes, la demanda de definiciones precisas eran elementos que caracterizaban el método socrático, aunque poseían un carácter ambivalente, negativo y positivo a la vez. En las fases iniciales, estas técnicas tenían como objetivo desenmascarar los prejuicios y cuestionar las certezas de los demás; en esto consistía el *momento destructivo* del diálogo socrático. Sin embargo, para Sócrates no se trataba de humillar al oponente, demostrando sus límites y su ignorancia; hacer *tabula rasa* era el punto de partida, pero no bastaba. Llegados a este punto, el filósofo podía iniciar la segunda fase de la discusión, la *constructiva*. Su objetivo no consistía en convencer al interlocutor para que compartiese sus ideas, sino en estimularlo para que razonase y formulase sus propias consideraciones. Sócrates se presentaba así como un guía y no como el guardián de una verdad ya escrita.

La capacidad que tenía de «sacar» razonamientos autónomos de sus interlocutores se ha definido como *arte mayéutico*. La mayéutica (en griego, *maieutiké téchne*) era en realidad la técnica de las matronas de traer al mundo a los niños. Es aquí evidente la fuerte referencia biográfica a la profesión de la madre de Sócrates: igual que Fainarate ayudaba a las mujeres a dar a luz, Sócrates, «obstetra de las almas», ayudaba a los hombres a dar a luz reflexiones serias y argumentadas. La mayéutica es por tanto una metáfora, y a través de ella se logra comprender aún mejor la verdadera esencia del método socrático.

Con todo, se ha seguido debatiendo durante mucho tiempo la introducción del término *mayéutica* con relación al enfoque de Sócrates: ¿fue el propio filósofo el primero en utilizar esta metáfora o es una atribución posterior debida a Platón en particular? En efecto, el pasaje más célebre donde se describe el arte mayéutico se

encuentra precisamente en el diálogo platónico *Teeteto*, donde es el mismo Sócrates quien describe este arte:

> Mi arte como mayéutico se parece en todo al de las matronas, pero se diferencia en esto: la primera ayuda a dar a luz a hombres y no a mujeres y se encarga de las almas creadoras y no de los cuerpos. Y no solo eso, sino que el significado mayor de mi arte es que yo consigo, mediante él, discernir con toda seguridad si la mente del joven da a luz fantasía y mentira o más bien cosas vitales y verdaderas. Justo esto es lo que tengo en común con las matronas: yo también soy estéril, estéril en sabiduría: y muchos me reprochan que yo interrogo a los demás, pero no manifiesto nunca, sobre nada, mi pensamiento, y lo hacen con razón. […] Yo mismo, por tanto, no soy sabio en absoluto ni se ha generado en mí ningún descubrimiento que sea fruto de mi alma. En cambio, los que traban relación conmigo, a pesar de que al principio algunos de ellos se revelan absolutamente ignorantes, todos, después, tras vivir en íntima relación conmigo, (…) progresan de forma maravillosa, como creen ellos mismos y los demás. Y está claro que de mí jamás aprendieron nada, sino que ellos, por sí mismos, han encontrado y generado muchas cosas bellas[15].

El término *mayéutica* no aparece de forma explícita en los testimonios de Aristófanes y Jenofonte. Sin embargo, en *Las nubes* es posible localizar un breve pasaje sarcástico que hace referencia justo al trabajo de las obstetras. Cuando el protagonista Estrepsíades se dirige a su retiro, un discípulo de Sócrates lo reprueba bruscamente: «Eres un maleducado, por Zeus, tú, has dado a la puerta una patada tan fuerte, y sin ningún cuidado, que me has hecho abortar una idea que acababa de tener». Se trata de una alusión de pasada, pero podría bastar para convencemos de que la afinidad entre el método de Sócrates y la técnica de las matronas fuese ya evidente para los contemporáneos del filósofo. Puede que no fuera Sócrates quien se autodefinió como «obstetra de las almas», sino alguno de sus seguidores o de sus críticos. Aunque podemos excluir legítimamente que la mayéutica sea una invención posterior a Platón.

Pero ¿cuál era la finalidad última de la mayéutica? Para Sócrates, se trataba de hacer aflorar, a través del razonamiento, las opiniones de sus interlocutores. En este sentido, justo la identificación de definiciones precisas y adecuadas de cada una de las nociones y los conceptos enjuego, mediante la pregunta «¿Qué es?», constituía una fase crucial.

La profunda necesidad de elaborar definiciones precisas y adecuadas se presentaba como una clara respuesta al relativismo, incluso lingüístico, que había caracterizado la filosofía de los sofistas. Para Sócrates, el lenguaje ya no era un instrumento sin más fin que sí mismo o un medio para vaciar de significado cualquier

argumento. Considerar la búsqueda como un proceso incesante no significaba para él renunciar a tener ideas firmes. Así, el lenguaje se convertía en un aliado.

Menón: entre mayéutica socrática y reminiscencia platónica

En el *Menón* encontramos un ejemplo perfecto de cómo el método socrático de la mayéutica es retomado y reinterpretado por Platón para presentar su propia doctrina de la reminiscencia. Por esta razón, el *Menón* se considera un texto bisagra entre los diálogos socráticos y los de la madurez.

El tema principal es la reflexión sobre el significado de virtud. Buena parte del texto está dedicada al diálogo entre Sócrates y un esclavo del protagonista; el objetivo del filósofo es sacar del ignorante interlocutor la demostración de un teorema matemático. A pesar de la utilización del método mayéutico, la finalidad es exquisitamente platónica: si se le estimula y se le insta de forma adecuada, cualquiera, incluso un esclavo, está en grado de recuperar los conocimientos que su alma ha contemplado —antes de encarnarse— en el mundo de las ideas. Conocer equivale, por lo tanto, a recordar:

> SÓCRATES: [dibuja un cuadrado] Dime entonces, muchacho, ¿conoces que una superficie cuadrada es una figura asi?
> SERVIDOR: Yo sí.
> SÓCRATES: ¿Es pues, el cuadrado, una superficie que tiene todas estas líneas iguales, que son cuatro?
> SERVIDOR: Perfectamente.
> SÓCRATES: ¿No tienen también iguales estas trazadas por el medio?
> SERVIDOR: Sí. […]
> SÓCRATES: Si este lado fuera de dos pies y este otro también de dos, ¿cuántos pies tendría el todo? Míralo así: si fuera por aquí de dos pies, y por allí de uno solo, ¿no sería la superficie de una vez dos pies?
> SERVIDOR: Sí.
> SÓCRATES: Pero puesto que es de dos pies también aquí, ¿qué otra cosa que dos veces dos resulta?
> SERVIDOR: Así es.
> SÓCRATES: ¿Luego resulta, ciertamente, dos veces dos pies? Calcúlalo y dilo.
> SERVIDOR: Cuatro, Sócrates.
> SÓCRATES: ¿Y podría haber otra superficie, el doble de esta, pero con una figura similar, es decir, teniendo todas las líneas iguales como esta?
> SERVIDOR: Sí.
> SÓCRATES: ¿Cuántos pies tendrá?
> SERVIDOR: Ocho[16].

De aquí en adelante, Sócrates intentará hacer que el esclavo determine la medida del lado del cuadrado de ocho pies de área (que corresponde a la diagonal del cuadrado de cuatro pies de área y dos de lado). El esclavo lo intentará varias veces hasta obtener por fin la solución correcta. Con este experimento geométrico, Platón pretende mostrar de qué modo conocer la virtud también consiste en recordar la

experiencia que nuestra alma ha tenido en el *hiperuranio*.

Surgen sin embargo algunas objeciones. Ante todo, mientras que los principios de la geometría son válidos universalmente, los de la moral derivan inevitablemente de la experiencia Además, se debe tener en cuenta la estructura asimétrica del diálogo: el Sócrates platónico conoce ya las respuestas a las preguntas que él mismo hace al esclavo y, en consecuencia, este último está dirigido con habilidad, aunque sin comprender realmente la regla en la que se basa el cálculo del área del cuadrado. Solo en apariencia, entonces, Platón tiene éxito en su intento.

La reflexión sobre el hombre: ética y religión

La ética socrática: virtud y felicidad

Hasta el momento nos hemos concentrado en el método y los instrumentos que Sócrates introdujo para llevar a cabo una reflexión compartida y racional. Ahora se trata de centrarse en los contenidos de su investigación. Como veremos, en el pensamiento de Sócrates resulta crucial el interés por las cuestiones de naturaleza ética: temas como la virtud, la educación, la felicidad, la amistad, etcétera.

El elemento en torno al cual gira toda la reflexión moral de Sócrates es precisamente la noción de *virtud* (en griego, *areté*), que fue totalmente reconsiderada respecto a la tradición griega precedente. Antes de Sócrates, los griegos no concebían la virtud como un elemento exclusivo del universo humano, puesto que también la relacionaban con los animales y las cosas. Entonces, ¿cuál era el significado que le atribuían? De un modo muy distinto a como solemos considerarla hoy en día: para los griegos de la Antigüedad, la virtud se identificaba con la capacidad de cualquier cosa de destacar respecto de su propia tarea. Si nos fijamos en el reino animal, por ejemplo, se consideraba que la virtud del león era la fuerza y la del guepardo, la velocidad; lo mismo valía para los objetos: así, la virtud de los ojos era ver; la del arco, disparar flechas, etcétera. En lo que concierne al ámbito humano, la virtud solía identificarse con el valor militar, con la capacidad de combatir con valentía, con el vigor físico; significaba destacar en la entereza, en la apostura física, en el honor. Este era el concepto de virtud que había caracterizado, por ejemplo, a los héroes de los poemas homéricos (*La Odisea* y *La Iliada*). Había otro rasgo que caracterizaba el concepto presocrático de la *areté*: la idea de que se tratase de un don recibido por naturaleza o por voluntad de los dioses.

También en este caso fueron los sofistas los primeros en preguntarse de una forma nueva por el significado de la virtud, con un interés específico por el ámbito humano; se empezó a concebir la virtud como un valor *per se*. Sin embargo, puede que su aportación más relevante fuera el hecho de considerar la *areté* no como algo que solo se podía obtener por concesión divina, sino que los hombres podían cultivar y

conquistar, aunque fuese con trabajo y esfuerzo. En este cambio radical de perspectiva es evidente que la educación (*paideia*) habría desempeñado un papel esencial: si la virtud ya no era un don, entonces podía ser enseñada y aprendida.

Eudemonismo y hedonismo

En filosofía hay que prestar particular atención para no confundir los términos *eudemonismo* y *hedonismo*. Si con el primero se hace referencia a las doctrinas que, como en el caso de Sócrates, consideran el alcance de la felicidad como el objetivo último del hombre, con el segundo se designa la identificación total de felicidad y satisfacción del placer. Una doctrina eudemonística no es por tanto necesariamente hedonista Por el contrario, una doctrina hedonista sí es necesariamente eudemonística. Entonces, ¿de cuántas formas podemos interpretar la felicidad? En la historia del pensamiento se ha identificado la felicidad con la virtud (Sócrates y Aristóteles), con la superación de miedos y turbaciones o ataraxia (estoicos, epicúreos), con la beatitud (pensamiento cristiano) y, en épocas más modernas, con la utilidad individual (Jeremy Bentham y John Stuart Mill). Quien en cambio polemiza con ambas nociones es Immanuel Kant (1724-1804). El filósofo criticó no solo el hedonismo, al considerarlo una perspectiva profunda y peligrosamente egoísta, sino también las doctrinas eudemonísticas en general; desde su punto de vista, no era realmente legítimo identificar la acción moral con la búsqueda de la felicidad. De forma más general, para Kant toda acción moral debía realizarse dado que es justa como tal, no teniendo en cuenta otros fines o buscando en otro lugar un criterio que la guiase. Para denominar las morales que se incluían en este segundo caso, Kant introdujo el término *hetemnomia*, de éteres («otro, distinto») y *nomos* («leyes»). En su opinión, las doctrinas eudemonísticas eran por tanto ejemplos de doctrinas heterónomas.

Sócrates se introdujo en la nueva estela trazada por los sofistas, aunque, también en este caso, fue más allá que sus predecesores. De hecho, los sofistas no habían logrado esbozar un significado claro de virtud. Habían dejado sin respuesta preguntas del tipo: ¿cuáles son los comportamientos y los objetivos que hacen a un hombre efectivamente virtuoso?, ¿qué significa cultivar la virtud en la práctica?

Por este motivo, Sócrates dio lugar a un auténtico punto de inflexión ético: no solo consideraba que la virtud pudiese enseñarse (como ya habían anticipado los

sofistas), sino que la interpretó como una *cualidad exclusivamente interior*. Esta interioridad, según Sócrates, atañía a dos aspectos distintos. Por un lado, creía que la virtud no tenía en absoluto nada que ver con la apostura física, con la fuerza ni, de forma más general, con determinadas características corporales; de *esto* encontramos una confirmación en el texto del diálogo el *Banquete*, donde Platón hace pronunciar a Alcibíades las siguientes palabras respecto a Sócrates:

> Sabed que no le importa nada si alguien es bello, sino que lo desprecia como ninguno podría imaginar, ni si es rico, ni si tiene algún otro privilegio de los celebrados por la multitud[17].

Por otro lado, el filósofo consideraba la virtud como un elemento profundamente íntimo: no había que ser virtuoso para obtener reconocimiento público y exterior; todo lo contrario, se necesitaba ejercitar la virtud de acuerdo tan solo con la propia conciencia. Esta segunda característica podía incluso implicar un enfrentamiento entre mundo interior y mundo exterior: lo que la conciencia sugiere al individuo no está por fuerza en sintonía con lo que su comunidad demanda de él. En la biografía de Sócrates es evidente el resultado extremo de este enfrentamiento, aunque, como el propio filósofo atestigua con su propia actitud ante la muerte, en el hombre realmente virtuoso la voz interior vence siempre a las presiones que recibe del exterior.

Destacar como hombre significaba para Sócrates destacar en el arte del «buen vivir», del «comportarse bien». Pero ¿qué quería decir exactamente con esto? Como hemos visto con anterioridad, Sócrates reconocía que la capacidad de pensar, de reflexionar, era la principal característica de los seres humanos; en consecuencia, comportarse de forma virtuosa debía consistir en desplegar al máximo esta posibilidad. Razón y virtud eran concebidas como si estuviesen unidas indisolublemente. Por este motivo, para describir la ética socrática, se utiliza por lo general la expresión *racionalismo moral*. Sócrates, en efecto, concebía la virtud como ciencia, al considerar que el hombre solo podía distinguir entre lo que está bien y lo que está mal a través de la razón y el conocimiento.

Asumir tal punto de vista implicaba inevitablemente una serie de consecuencias. En primer lugar, hacía posible que Sócrates justificase el hecho de que la virtud pudiese ser enseñada o aprendida. Si, en efecto, la virtud es conocimiento, entonces cualquiera que lo desee puede aproximarse a ella y cultivarla. La virtud ya no se concebía como un don divino reservado tan solo a unos pocos hombres elegidos; al contrario, estaba potencialmente abierta a todos. En este sentido, la virtud de Sócrates es democrática. Además, la visión moral de Sócrates casaba a la perfección con su enfoque general sobre la reflexión filosófica: al igual que la verdad, también el bien y el mal tenían que ser definidos mediante un debate público y racional. La acción

moral debía emanar del razonamiento y no basarse en códigos ya escritos o revelados.

El racionalismo moral conllevaba una segunda consecuencia fundamental. Si el conocimiento conducía a la virtud (es decir, a la capacidad de distinguir el bien del mal y de optar consecuentemente por el primero), la ignorancia, por el contrario, llevaba al vicio. Para Sócrates, ningún hombre habría podido actuar con maldad por voluntad propia: quien cometía una acción malvada o injusta lo hacía solo porque ignoraba cuál era el verdadero bien; si lo hubiese sabido, habría actuado de otra forma. Este aspecto nos evoca el optimismo que el filósofo albergaba respecto a la naturaleza humana: no consideraba en absoluto que el hombre pudiera ser una criatura malvada *per se*. Mediante una educación adecuada y el ejercicio de la razón, cualquiera habría sido capaz de comprender el valor extremo de la virtud y optar por ella.

Con relación a esto, podríamos en cambio presentar una objeción a Sócrates: ¿cómo deberíamos valorar el comportamiento de quienes, aun conociendo el bien, deciden sin embargo hacer el mal? Como se lee en la última parte del diálogo platónico *Protágoras*, Sócrates consideraba que un caso de este tipo era el mayor ejemplo de ignorancia. En situaciones como esta, en efecto, la ignorancia se refiere particularmente a los objetivos que un hombre se pone. Solo quien se deja llevar por los placeres materiales, y para obtenerlos está dispuesto a todo, comete de forma voluntaria acciones injustas y malvadas. Sin embargo, las comete porque cree que satisfacer esos placeres lo hará feliz, ignorando así la verdadera naturaleza de la felicidad. Si supiese en qué consiste la verdadera felicidad, la pondría como fin de sus acciones y, por consiguiente, evitaría hacer el mal.

Esta respuesta nos permite pasar a analizar con más detalle la noción socrática de felicidad, otro aspecto central de la ética del filósofo.

Las doctrinas que conciben la felicidad (*eudaimonia*, en griego) como el fin último de la acción humana se definen como *eudemonísticas*. Dado que Sócrates consideraba la conquista de la felicidad como el objetivo al que todo hombre habría debido aspirar, la suya debe considerarse una filosofía eudemonística a todos los efectos. Sin embargo, otorgar a la felicidad un papel central no nos permite por sí solo comprender qué se entiende realmente por felicidad en el seno de una doctrina determinada. En la historia de la filosofía, muchas doctrinas han situado en el centro la felicidad, aunque entendiéndola como cosas muy distintas (véase el recuadro anterior).

¿Qué es por tanto la felicidad para Sócrates? Para el filósofo, la felicidad no consistía en la posesión de bienes materiales ni en la búsqueda del placer; por el

contrario, se refería a la vida interior de los hombres y la identificaba con el perfeccionamiento moral de la propia alma. Para Sócrates, ética y felicidad se identifican: solo el hombre virtuoso (justo y sabio) puede ser realmente feliz: el malvado (injusto e ignorante) tiene vedada la felicidad. En varios pasajes de los textos platónicos podemos encontrar testimonios de la actitud socrática respecto a este tema. He aquí cómo, en la *Apología*, Sócrates se enfrenta a sus acusadores, dejando que aflore su idea de felicidad:

> Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente este, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos[18].

Por otro lado, en el *Gorgias*, Platón reproduce un diálogo entre Sócrates y el sofista Polo:

> POLO: Seguramente, Sócrates, que ni siquiera del rey de Persia dirás que sabes que es feliz.
> SÓCRATES: Y diré la verdad, porque no sé en qué grado está de instrucción y justicia.
> POLO: Pero ¿qué dices? ¿En eso está toda la felicidad?
> SÓCRATES: En mi opinión, sí. Polo, pues sostengo que el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado[19].

Para Sócrates, la felicidad no dependía ni de la satisfacción inmediata del placer ni de la posesión de riquezas o de cosas materiales en general. Ya en la época, cualquier concepción similar de la felicidad iba totalmente a contracorriente y resultaba difícilmente comprensible para el ciudadano medio. Consideremos, por ejemplo, el estupor que en este sentido manifiesta Eutidemo en los *Recuerdos* de Jenofonte:

> —Va a resultar, Sócrates —le dijo—, que el bien más indiscutible de todos será el ser feliz.
> —Eso si no se lo compusiera —contestó— de bienes discutibles, Eutidemo.
> —Y ¿cuál de los elementos de la felicidad —repuso— puede ser discutible?
> —Ninguno, por cierto —contestó—, con tal de que no incluyamos en ella hermosura o fuerza o dinero ni fama ni ninguna otra de esas cosas.
> —Pero, por Zeus, tendremos que incluirlas —dijo—: pues, ¿cómo sin ellas va a poder uno ser feliz?[20]

La identificación de la felicidad con el ejercicio de la virtud instaba inevitablemente a Sócrates a defender una tesis posterior: la idea de que es «mejor sufrir el mal que cometerlo». Si, en efecto, solo el virtuoso es feliz de verdad, el hombre sabio estará dispuesto a todo con tal de practicar la virtud, incluso a aceptar ser víctima de una injusticia; del mismo modo, el hombre virtuoso rehuirá siempre —también en situaciones límite— cometer acciones malvadas que conduzcan en última instancia a su infelicidad. Cabe recordar que Sócrates puso en práctica en primera persona esta convicción personal al aceptar la condena de sus acusadores, si bien en este caso resulta apropiado llamar la atención sobre un detalle: Sócrates pensaba que la felicidad y la virtud eran lo mismo y, de forma más particular, que la virtud consistía en el ejercicio de la razón. En el caso de su condena a muerte, no obstante, vemos que Sócrates aceptó sin críticas las leyes de la ciudad que precisamente lo condujeron a su propia muerte. Desde un punto de vista interior, el hombre virtuoso es por tanto aquel que se perfecciona mediante la reflexión compartida: desde un punto de vista exterior, en cambio, el hombre virtuoso es aquel que respeta las leyes de su comunidad, aunque esas leyes vayan en contra de su propio interés. Respecto a ambos significados de virtud, Sócrates fue coherente consigo mismo hasta el final.

La ética socrática dista en ciertos aspectos de nuestro sentir como personas modernas. Tras numerosos debates sobre los tres principios socráticos (la virtud como ciencia, la idea de que no se actúa voluntariamente por el mal y de que es preferible aceptar la injusticia a cometerla), los estudiosos los han definido como *paradojas socráticas*; de hecho, la perspectiva socrática nos puede parecer incompleta respecto a ciertos aspectos.

Consideremos, por ejemplo, la tesis de la virtud como ciencia. La crítica ha hecho hincapié precisamente sobre el hecho de que para Sócrates la acción moral sea una acción exclusivamente racional, donde la voluntad no desempeña papel alguno. Conocer el bien es sin duda una condición necesaria para actuar de manera ética, pero no es suficiente: hace falta *elegir* hacer el bien, y esto es un acto de voluntad que no depende de la actitud racional. Con relación a esto, al filósofo se le acusa por tanto de intelectualismo ético (que no debe confundirse con el racionalismo moral), es decir, de reducir toda la acción moral únicamente al acto del saber. En cualquier caso, hay que enmarcar la «revolución» de Sócrates en el intento de encontrar fundamentos éticos que ya no se basen en la aceptación de los usos y costumbres heredados de la tradición sin pasar por el tamiz de la crítica: igual que los presocráticos querían reconducir el estudio de la naturaleza hacia la razón, Sócrates pretendía seguir el mismo recorrido en la esfera de lo humano. No obstante, la sensación que experimentamos es la de encontrarnos frente a un cambio de tendencia ético que ha quedado incompleto.

Se pueden adelantar también algunas consideraciones respecto al segundo y al tercer principio. En el primero de estos dos casos, la actitud de Sócrates podría parecer casi inocente: ¿es realmente posible que no se diese cuenta de que los hombres, con bastante frecuencia, *deciden* actuar de forma malvada e injusta? Sus mismas vivencias personales deberían habérselo confirmado. Pero como ya se ha dicho, Sócrates no era una persona ingenua y su reflexión hay que interpretarla teniendo en cuenta un nivel más profundo. La evidencia de la maldad humana solo demuestra la ignorancia respecto del verdadero bien. A pesar de la total conciencia socrática, sigue siendo difícil aceptar por completo este argumento: quien está verdaderamente convencido de que la felicidad reside en la posesión de honores y riquezas no estará dispuesto a aceptar fácilmente la perspectiva de Sócrates.

Queda, por último, la típica idea socrática de que es «mejor sufrir una injusticia que cometerla». Hay que decir que, en el transcurso de los siglos, algunos estudiosos de la moral cristiana se han acercado a este principio. En efecto, no resulta difícil reconocer en las palabras de Sócrates un mensaje cuando menos parecido al que siglos después pronunciará Jesucristo. Aun así, debemos mantener la distinción entre ambos personajes; de hecho, a pesar de la indudable similitud en cuanto al resultado final, las trayectorias que conducen a ese principio son diferentes, cuando no opuestas. Los argumentos que justifican la posición ética de Sócrates son de naturaleza racional, mientras que los de Jesucristo son de naturaleza divina. Este aspecto evidencia la diferencia insuperable entre dos figuras que se han comparado a menudo.

Además de la ya mencionada acusación de intelectualismo, son dos las críticas posteriores que se le han achacado a Sócrates. La primera toma el nombre de *formalismo ético*. En este caso, se le reprocha al filósofo no haber otorgado un significado concreto al concepto de virtud. Fue acusado de haber elaborado un procedimiento exclusivamente formal, vacío de todo contenido, para definir en qué consiste la virtud solo caso por caso, y no de una vez por todas. Sin embargo, llegados a este punto, se puede demostrar con facilidad como dicha acusación es débil e infundada: en realidad, Sócrates fue el primero en no querer establecer de forma definitiva nociones como virtud o verdad, de cara a una investigación que debía seguir estando siempre abierta y no convertirse jamás en dogmática. La típica apertura de la filosofía socrática es su punto fuerte, no el débil, y representa la manera más genuina de contrastar y superar las certezas injustificadas heredadas de la tradición.

La otra acusación es la de *relativismo ético*, según la cual la ética socrática dejaría al individuo totalmente a merced de las circunstancias, sin ofrecerle ningún criterio ético de referencia sólido. Sin embargo, si es cierto que la investigación socrática siempre está abierta y en constante devenir, es igualmente cierto que para Sócrates el

respeto a la dignidad humana permanece como una base imprescindible. El respeto mutuo y el uso crítico de la razón garantizaban para Sócrates una selección precisa de las posibles perspectivas.

Dominio de sí, libertad interior y autosuficiencia

Retomemos ahora el vínculo específico entre virtud y felicidad; si Sócrates pensaba que esta última no consistía en absoluto en la posesión de cosas materiales y la satisfacción de las pasiones corporales, no resulta entonces sorprendente que tres elementos, distintos pero conectados entre sí, se conviertan en ejes de su moral: el dominio de sí, la libertad interior y el ideal de autosuficiencia del sabio.

El término griego utilizado para designar el dominio de sí es *enkráteia*, y es posible encontrarlo con relación al pensamiento de Sócrates tanto en Jenofonte como en Platón. Para Sócrates, el autodominio consistía en la capacidad del alma de controlar las pulsiones del cuerpo, los desórdenes derivados de la búsqueda inmediata del placer físico; es el alma la que debe gobernar sobre el cuerpo, y no viceversa. La capacidad de gobernarnos a nosotros mismos y no convertirnos en esclavos de nuestros impulsos era para Sócrates una actitud virtuosa que conducía a la felicidad. La asunción de una actitud controlada, moderada y ordenada contrastaba así con la que permitía identificar el bien supremo y la felicidad con la satisfacción de los placeres corporales. Sin el dominio de sí, para Sócrates, el hombre no era más que un animal salvaje.

Con relación a esto, en los *Recuerdos*, Jenofonte narraba el siguiente diálogo entre Sócrates y Eutidemo:

> —Me parece, Sócrates —le dijo—, que das a entender que a un hombre dominado por los placeres corporales no se le da nada en absoluto de valor ni virtud ninguna.
> —Pues dime tú, Eutidemo —dijo él—, ¿en qué se diferencia un hombre sin dominio de sí de la más bruta de las alimañas? Porque uno que lo que más importa no lo mira y que anda buscando hacer lo más agradable, sea como sea, ¿en qué puede distinguirse de las más estúpidas cabezas de ganado?[21]

La concepción utilitarista de la moral

El utilitarismo es un concepto moral moderno, inaugurado oficialmente por Jeremy Bentham (1748-1832). Abrazando una visión hedonista, consideraba que la conducta moralmente aceptable sería la que tiene como objetivo alcanzar el máximo placer; yendo a lo concreto, es precisamente la utilidad el criterio que guía la acción moral: es útil todo lo que tiene como consecuencia el mayor placer del mayor número de

individuos. De este modo, un comportamiento egoísta tendrá sin embargo resultados altruistas: el placer del individuo en realidad no puede prescindir del bienestar de las personas que lo rodean. Así, debe subrayarse que para Bentham los placeres no son algo a lo que el individuo pueda de momento abandonarse; por el contrario, este debe efectuar un cuidadoso cálculo, valorando cuál es el placer más duradero entre las distintas posibilidades en juego y teniendo en cuenta incluso las eventuales consecuencias de su elección. El objetivo de Bentham era por tanto el de transformar la moral en una ciencia exacta a través de un preciso cálculo cuantitativo.

John Stuart Mill (1806-1873) retomó la idea de Bentham, pero modificándola. En primer lugar, Mill sustituyó la noción de placer por la de felicidad, que consideraba menos restrictiva Además, introdujo una distinción cualitativa entre los distintos placeres, evidenciando que algunos eran más deseables que otros; en este contexto, la educación tenía para Mill un papel fundamental, puesto que a través de ella los individuos podían comprender cuáles eran los placeres de mayor valor.

A pesar de las diferencias entre sus posturas, tanto el de Bentham como el de Mill se han definido como *utilitarismo clásico*, y ha tenido un fuerte impacto incluso en otras disciplinas, como la económica.

No debe sorprendernos que el dominio de sí sea un elemento esencial del pensamiento socrático. Si, para el filósofo, la característica que diferencia a los hombres de todos los demás seres vivos es la capacidad de reflexión, se deduce que solo cuando los hombres la ponen en práctica, realizan por completo su ser. El control de los propios impulsos se convierte así en uno de los modos mediante los que la racionalidad humana se expresa de forma concreta.

En relación con las fuentes platónicas, en el diálogo *Gorgias* encontramos un Sócrates que se afana en defender enérgicamente la importancia del autocontrol y en oponerse a la noción hedonista de felicidad representada por el personaje de Calicles. La perspectiva socrática se resume de esta forma:

CALICLES: ¿Qué entiendes por gobernarse a sí mismo?
SÓCRATES: Bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y los deseos que le surjan[22].

La noción de dominio de sí se vincula inmediatamente con la de libertad (*eleutheria*), que Sócrates concibió en un modo completamente original. A diferencia de sus predecesores griegos, fue Sócrates quien separó la noción de libertad de los ámbitos jurídico y político con los cuales se solía relacionar hasta aquel momento;

según esa perspectiva, la libertad consistía principalmente en la libertad del ciudadano, considerado como posesor de derechos políticos; obviamente, se trataba ya de una visión muy adelantada para la época, que contraponía a los ciudadanos griegos con los súbditos de los Estados absolutistas orientales.

Sin embargo, Sócrates fue más allá, y se ocupó no solo de la libertad del ciudadano, sino también de la libertad del individuo. Le dio la vuelta, por lo tanto, a la noción de libertad: ya no era una libertad exterior y política, sino una libertad interior y personal. Ser libre se convirtió en una condición extremadamente íntima y privada, solo al alcance de quienes se daban cuenta de la vacuidad de los placeres corporales y los bienes materiales. Poner en práctica el autodominio equivalía a romper cualquier esclavitud interior; en efecto, ¿cómo puede ser libre quien se deja llevar de forma totalmente irracional por placeres ilusorios?

En este caso es Jenofonte quien nos ofrece un valioso testimonio, una vez más extraído del diálogo entre Sócrates y Eutidemo:

> —Óyeme, Eutidemo —díjole—: ¿consideras tú que sea alguna hermosa y magnífica posesión, así para un hombre como para un pueblo, la libertad?
> —Como la que más de todas pueda serlo.
> —Aquel pues que se ve gobernado por los deleites corporales y que no puede por culpa de ellos hacer lo que mejor sea, ¿piensas tú de ese que sea libre?
> —De ninguna manera.
> —Será tal vez porque te aparece que lo propio del libre es hacer lo que mejor sea, y que tener por ende quienes impidan obrar así será cosa de esclavos.
> —A fe mía que sí, seguramente.
> —Y ¿qué te parece: que los que no se dominan se ven tan solo impedidos de hacer lo mejor que sea o que forzados se ven también a cometer lo peor y más vil que haya?
> —No menos me parece a mí —repuso— que se vean obligados a hacer esto que impedidos de lo otro.
> —Y ¿qué tales dueños consideras tú a los que impiden lo más noble y fuerzan a lo peor?
> —Pues, a fe, todo lo peor que decir se pueda.
> —¿Y qué clase de esclavitud estimas tú que sea la peor de todas?
> —Yo, por supuesto, aquella en que se sirva a los peores amos.
> —A la peor, por tanto, de las esclavitudes sometidos están los que no se dominan a sí mismos.
> —Así es lo que yo creo[23].

Observamos que en este contexto la libertad, aun siendo interior, siempre está vinculada a la facultad racional del ser humano, no a la volitiva. No se trata por tanto de una libertad entendida como libre albedrío o como libertad de elección, que, a

partir de los pensadores cristianos, será la base de la responsabilidad moral personal. La libertad, igual que la virtud, la felicidad y el dominio de sí, pertenecía exclusivamente al ámbito de la razón. Dominio de sí y libertad interior nos conducen a un tercer elemento: el ideal de la autosuficiencia (o autarquía) del hombre virtuoso. Este se basta por sí mismo, no necesita las cosas del mundo para ser feliz, sino que encuentra en su interior las razones para serlo. No es esclavo de las pasiones y las riquezas. Como veremos, este aspecto será retomado y llevado a sus últimas consecuencias por la corriente filosófica cínica, una de las principales articulaciones de la herencia socrática.

En este contexto solo quedan por hacer un par de aclaraciones respecto a la perspectiva ética de Sócrates. La primera es relativa al tema del placer. Hay quien ha interpretado la postura del filósofo como una postura hedonista, en virtud de un pasaje del diálogo *Protágoras*, donde Platón hace afirmar al personaje Sócrates que la felicidad se identificaría precisamente con el placer. En realidad, este es el único punto donde es posible encontrar tal afirmación; además, la lectura hedonista de Sócrates en absoluto tiene en cuenta las circunstancias en que se pronuncian dichas palabras; para el filósofo, el placer no es un mal *per se*, sino que se convierte en él si el individuo no lo controla adecuadamente; el placer asume un significado negativo tan solo en el momento en que el hombre se convierte en su esclavo y no consigue dominarlo con la razón. Incluso basándose en las posiciones socráticas ya mencionadas, parece totalmente fuera de lugar una afirmación de este tipo que, por otro lado, no se confirma en ningún otro sitio.

Se pueden hacer consideraciones similares sobre el tema de lo útil. También en este caso, algunos intérpretes han lanzado una hipótesis según la cual Sócrates habría permitido identificar el bien con lo útil, encasillando así al filósofo como un utilitarista. Esta interpretación se basa en algunos pasajes de los textos de Jenofonte; por ejemplo, el siguiente:

> —Entonces, Eutidemo, ¿también para investigar el bien y lo que es bueno hay que seguir ese camino?
> —¿Qué camino? —dijo él.
> —¿Te parece a ti que una misma cosa es útil para todos?
> —No, no tal.
> —Y veamos: lo que es útil para uno, ¿no te parece que es a veces dañino para otros?
> —Ya lo creo —respondió.
> —Pero ¿puedes tú decir que haya alguna cosa que sea buena sino la que es útil?
> —No por cierto —contestó.
> —Algo pues que es útil, ¿será bueno para todo aquel que sea útil?
> —Eso creo —contestó[24].

No obstante, ya hemos visto que para Sócrates el bien se identifica con la virtud, que a su vez se identifica con la ciencia, entendida como búsqueda. Estos breves pasajes deben por tanto contextualizarse siempre y no interpretarse como una perspectiva socrática dominante. Mucho más si se considera que en este caso a quien se recurre es a Jenofonte, es decir, al testimonio más histórico y menos filosófico sobre Sócrates.

La homosexualidad en la Grecia antigua

A pesar de que los estudiosos no han prestado ninguna atención durante mucho tiempo al papel que tenían las relaciones homosexuales a nivel social en la Grecia antigua, está ya aceptado el hecho de que los griegos no lo consideraban tabú en absoluto. Respecto a esto, son muchos los testimonios que se han recogido. Pensemos en los relatos literarios de los amores homosexuales: los mitos, los poemas homéricos (donde se narra, por ejemplo, la intensa amistad entre Aquiles y Patroclo) o los mismos textos platónicos.

Existen asimismo las pruebas aportadas por otras artes, como la pintura; es frecuente encontrar vasijas pintadas, o frescos, donde se retratan escenas explícitas de relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. Pero reconocer que en Grecia imperaba una aceptación generalizada de la homosexualidad no acaba de ayudarnos a comprender cómo estaba considerada a nivel social.

Observamos un primer aspecto interesante: los testimonios se refieren, por lo general, a la homosexualidad masculina, mientras que la femenina tiende a ser ignorada, obviamente con importantes excepciones, como el caso de la poetisa Safo. Se promovían las relaciones homosexuales entre hombres adultos y adolescentes, debido a que se les atribuía, desde el período más arcaico, un significado ritual y pedagógico concreto. Esta práctica institucionalizada tomaba el nombre de *pederastía* (de *país*, «chico, muchacho», y *erastés*, «amante»): el hombre adulto, tras elegir al muchacho, se retiraba con él a un lugar apartado fuera de la ciudad durante un período de tiempo en el que lo iniciaba en la vida de hombre. Para el joven, que era libre de rechazar las atenciones del amante, esto representaba un rito de paso hacia la edad adulta.

No todas las relaciones homosexuales se juzgaban del mismo modo. Si bien las relaciones entre adolescentes y las pedagógico-inlciáticas estaban aceptadas, muy distinto era el caso de las relaciones entre adultos, que, por el contrario, se reprobaban con dureza. La idea subyacente era que el papel activo corresponde a la virilidad y el pasivo a la feminidad; esta última estaba justificada en el caso de los adolescentes, pero no en el de los hombres maduros. En muchas de sus comedias, el mismo Aristófanes se mofa precisamente de los hombres afeminados. Llegaban a estar mal vistos incluso los muchachos que se ofrecían con demasiada facilidad o frecuencia a los hombres maduros. De esta breve recreación podemos entonces concluir que las relaciones

homosexuales sin duda se consideraban normales en la sociedad griega, pero también que, al mismo tiempo, obedecían a códigos sociales y culturales precisos y complejos.

Amistad y amor

Sócrates atribuía un gran valor al sentimiento de la amistad; fue sin duda el primer filósofo que reflexionó sobre la importancia de este vínculo. Desde entonces, el tema de la amistad ha asumido un papel central en el pensamiento de los grandes filósofos; ya Aristóteles se ocupó extensamente de él en una de sus obras más célebres, *Ética a Nicómaco*.

Para Sócrates, la amistad tenía una connotación fuertemente moral; a su entender, solo los hombres virtuosos podían cultivar relaciones sinceras de amistad, de las que se veían excluidos los hombres malvados, que como mucho habrían podido establecer relaciones con miras a obtener algún beneficio. Por consiguiente, para el filósofo, la amistad no podía subsistir ni entre dos hombres no virtuosos ni entre un hombre virtuoso y otro no virtuoso; en este segundo caso, la profunda diferencia entre ambos los habría llevado inevitablemente a interpretar y a vivir su vínculo de forma opuesta. Podemos encontrar las reflexiones de Sócrates sobre la amistad y el amor en particular en dos diálogos platónicos, el *Lisis* y el *Banquete*, y en los *Recuerdos* de Jenofonte.

Lisis no es uno de los diálogos más conocidos, pero entre los textos de Platón es sin duda el que se enfrenta al tema de la amistad con más detalle. Pertenece al grupo de los diálogos aporéticos, lo cual significa que la conversación entre Sócrates y sus interlocutores concluye sin haber llegado a un acuerdo común sobre el significado de la amistad.

No obstante, son varios los apuntes que se pueden extraer del texto. Sócrates critica, en primer lugar, la postura de quien hace corresponder la amistad con el amor: mientras que en efecto se puede estar enamorado de alguien que no corresponde a nuestros sentimientos, la relación de amistad es necesariamente recíproca: sería contradictorio ser amigo de alguien que nos es enemigo. Sócrates propone entonces considerar la cuestión desde otro punto de vista: ¿la amistad acerca a los semejantes o a los opuestos? Como veremos en el texto de Jenofonte, Sócrates afirma que la amistad solo es posible entre hombres virtuosos: por lo tanto, entre hombres semejantes. Sin embargo, en el diálogo platónico el problema queda abierto.

Jenofonte se ocupa del tema de la amistad en el segundo libro de los *Recuerdos*. A diferencia del Sócrates de Platón, el de Jenofonte nos ofrece una definición muy precisa de qué significa la verdadera amistad para el filósofo:

> Pues el buen amigo se pone a disposición para todo lo que al amigo falte, así en el arreglo de las privadas propiedades como en la atención de los asuntos públicos; y así, si hay que prestarle ayuda a algún otro, contribuye con sus medios, y si algún temor hostiga, acude al socorro, unas veces compartiendo los gastos, otras asociándose a los trabajos, y las unas ayudando a persuadir, las otras obligando por la fuerza, y siendo en la buena fortuna la mayor alegría y en la desgracia el apoyo más fuerte para levantarse[25].

Por consiguiente, el amigo siempre está presente, aunque de modo desinteresado. Sócrates no se detiene en la descripción de cómo se debería comportar un verdadero amigo, sino que ofrece a sus discípulos criterios muy prácticos para distinguir de qué personas rodearse y a cuáles evitar. Esta distinción da comienzo con su doctrina moral: habría que confiar solo en quienes no se dejan llevar desenfrenadamente por las pasiones materiales, como la búsqueda del placer o la riqueza, y en quienes al mismo tiempo son autosuficientes en sus asuntos. Mientras que quien no sabe controlar sus propias pasiones pondrá siempre a los amigos en un segundo plano, quienes no son capaces de ser autónomos (tanto desde un punto de vista económico como emocional) considerarán a los demás como simples apoyos, de forma totalmente oportunista. La capacidad de autodominio y la autosuficiencia caracterizan al hombre virtuoso, y precisamente el hombre virtuoso es el mejor amigo que se pueda tener.

Pasemos ahora a considerar el *Banquete* de Platón, diálogo interesante no solo para reconstruir la postura de Sócrates en el tema del amor, sino también como texto de carácter biográfico. En la última parte hallamos lo que se conoce como el *Elogio de Sócrates*, llevado a cabo por Alcibíades. Este irrumpe borracho en la escena, interrumpe bruscamente la conversación y, percatándose de la presencia del filósofo, declara a los presentes su sentimiento hacia él, que sin embargo no parece ser del todo correspondido.

La relación entre Sócrates y Alcibíades pone en evidencia cómo las relaciones homosexuales entre el filósofo y sus discípulos no pueden descartarse; en efecto, estas relaciones no eran en absoluto anómalas en la Grecia antigua, y el hecho de que en el diálogo platónico la cuestión no genere ninguna reacción de condena entre los presentes no es más que otra prueba de ello. Aun así, no existe prueba alguna de que Sócrates mantuviese relaciones de este tipo. En efecto, no solo en el *Banquete*, sino también en otros textos, como al principio del *Protágoras*, se encuentra a un Sócrates que parece no mostrar ningún interés por los halagos de Alcibíades.

Pero el Sócrates de Platón no rechaza la posibilidad de tener relaciones con personas del mismo sexo, ya sean solo morales o también físicas. Más complejo es en cambio el testimonio de Jenofonte: quizá para reproducir una imagen más severa de

Sócrates, en los *Recuerdos*, el filósofo tiende a condenar el amor homosexual en el momento en que se concibe físicamente. Con todo, existe al menos un pasaje donde Sócrates parece afirmar justo lo contrario:

> Y aún puede que por ventura pueda yo mismo echarte alguna mano para la caza de los hombres de bien y pro por aquello de ser técnico en amor, porque es de ver con qué destreza y furia, a los hombres de que me entra el ansia, allí estoy entero lanzado a eso de, a fuerza de quererlos, hacerme querer de ellos, y a fuerza de sentir su falta, hacerles sentir la mía, y con desear su compañía, lograr que sea mi compañía deseada[26].

Pero ¿cuál era la perspectiva de Sócrates respecto al tema general del amor? En el *Banquete*, para presentar su postura al respecto, Sócrates reproduce la conversación que había mantenido con la sabia Diotima y sostiene que comparte su misma opinión: el amor consistiría en el sentimiento que empuja a los hombres hacia aquello que echan en falta: desearían realmente poseer para siempre el bien y la belleza. Es por esto que el amor no puede encontrarse en la persona amada, sino en quien ama, ya que es en realidad este último quien sufre la carencia y quien busca en el amado la posibilidad de paliarla.

De modo que el amor es algo incompleto y por eso no se puede considerar un dios, sino más bien un demonio, o más bien algo a mitad de camino entre los hombres y las divinidades. Además, el amor no es deseo físico, sino que se refiere al aspecto interior de los hombres que buscan un «alma bella» con quien establecer una relación profunda.

Visto que el *Banquete* es una obra de los años de madurez de Platón, debemos ser conscientes de que esta idea del amor podría no coincidir con el enfoque real de Sócrates, sino estar ya influida por las opiniones del discípulo.

Sócrates y la religión

El comportamiento de Sócrates para con las divinidades de la *polis* presentaba evidentes puntos de ruptura frente a la tradición.

Por un lado, el filósofo seguía cumpliendo con las deferencias formales hacia los dioses de la ciudad, como se exigía a todo buen ciudadano. Con relación a esto, el diálogo *Fedón* nos proporciona un ejemplo: antes de beber el veneno, Sócrates pidió a su amigo Critón que realizase en su nombre un sacrificio a Asclepio, dios de la medicina; se trata de un gesto para agradecerle a la divinidad su cura, es decir, la muerte, que para el filósofo equivalía a la liberación de la cárcel que era la vida.

Por otro lado, Sócrates iba más allá de la creencia en las divinidades antropomorfas, característica de la religión griega y que se manifestaba en los relatos de la mitología. Para el filósofo, el elemento propiamente divino no estaba encarnado por dioses que poseían cualidades y defectos típicamente humanos, sino que era algo que trascendía al hombre.

Luego no resulta sorprendente que entre las acusaciones, aunque ficticias, imputadas a Sócrates, algunas fuesen de carácter religioso. Sus enemigos lo culparon de doble herejía: de no creer en las divinidades de la ciudad y de haber introducido otras nuevas. Para Sócrates, debía de ser bastante fácil defenderse de la primera acusación, al menos desde un punto de vista formal, haciendo referencia a los sacrificios que él mismo solía hacer a los dioses con ocasión de las solemnidades. Además, él mismo llevó al extremo dicha acusación, interpretándola como una acusación de ateísmo: así podía demostrar que, dado que creía en la existencia de «cosas divinas», no podía ser inculpado por no creer en las divinidades mediante las que se manifestaba el elemento divino. Por lo tanto, en este caso Sócrates no se defendió frente a la acusación tal como se había formulado, sino de la acusación tal como él mismo la había interpretado con astucia: defenderse con eficacia de la acusación de ateísmo le resultaba, evidentemente, más fácil que defenderse de la acusación de no creer en los dioses de la ciudad.

No obstante, el quid de la cuestión es el siguiente: sin duda que Sócrates creía en la existencia de algo divino, pero ¿en qué consistía ese *algo*? ¿Se trataba de una divinidad nueva o de una tradicional? ¿Se trataba de una única divinidad o de varias? Por desgracia, hay que reconocer que la defensa del filósofo frente a las acusaciones de herejía no fue en absoluto convincente y no nos permite ni siquiera a nosotros entender hasta el fondo cuál era su punto de vista sobre estos temas. Lo que sí tenemos son indicios. Sócrates, de hecho, afirmaba que los dioses no existían como

tales, sino solo como manifestaciones de una divinidad trascendente. Es esta una prueba de que, para el filósofo, el elemento divino era algo superior y distinto a los dioses de la mitología, algo que no podía comprenderse del todo ni tampoco representarse, algo de lo que se hablaba en singular. No se puede negar que un punto de vista similar pudiese provocar al menos una cierta turbación en quien, hasta el momento, había concebido la religión en términos politeístas y antropomorfos. No es por casualidad que algunas interpretaciones vean en la postura religiosa socrática una anticipación del cristianismo.

El mismo Sócrates se creía guiado por la divinidad en sus acciones; en la *Apología*, Platón le hace decir a su maestro:

> Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demoníaco […]. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente[27].

Se introduce aquí el tema del *demonio* socrático (en griego, *daimon*), que reaparece constantemente en los testimonios, no solo en los platónicos. Jenofonte, por ejemplo, relata:

> Porque haciendo sacrificios se le vio muchas veces en su casa, muchas veces también en los altares públicos de la ciudad, y no dejó de vérsele igualmente acudir a la adivinación: llegó, en efecto, a ser de dominio público que Sócrates decía cómo el espíritu o divino genio le guiaba con sus avisos. Que es al fin de donde justamente me parece a mí que vino, sobre todo, el acusarle de introducir divinidades o espíritus extraños. […] Solo que la gente dice en general que son los agüeros o los encuentros casuales los que los apartan de su propósito o les animan a seguirlo, mientras que Sócrates se expresaba según entendía que ello era, diciendo que ese espíritu o divino genio con sus avisos le guiaba[28].

Debemos advertir que, contrariamente al uso actual del término, en aquel contexto *demonio* no comportaba un significado negativo: con él se daba a entender más bien un «numen interior» que inspiraba a Sócrates y lo guiaba en su actividad filosófica cotidiana. Era el demonio que lo empujaba a cuestionar las certezas de la tradición, a buscar la verdad por la vía racional, a hacerse preguntas sobre la validez de las creencias religiosas. Al mismo tiempo, el demonio lo mantenía alejado de la vida política en sentido estricto, animándolo en cambio a profundizar en sus

investigaciones en los diálogos entre ciudadanos particulares. Como se puede ver, el demonio no favorecía a Sócrates respecto a los demás hombres; el filósofo no se consideraba el intermediario de una divinidad capaz, por ejemplo, de hacer predicciones sobre el futuro. Además, el demonio no le proporcionaba ningún conocimiento ya listo, sino que lo empujaba a buscar. Todos estos elementos se pueden leer desde dos puntos de vista. En el primer caso, no nos sorprende que dado el modo en que Sócrates hablaba del demonio, de su relación con la divinidad, de la forma en que había relatado el episodio del oráculo de Delfos, sus acusadores pudiesen considerarlo peligroso, ya que ante sus ojos podía parecer un «elegido» de la divinidad o, en cualquier caso, alguien que quisiera pasar por uno. En la *Apología* de Jenofonte, los jueces «murmuran» mientras Sócrates está ocupado con tales discursos, señal esto de una absoluta intolerancia. Desde el segundo punto de vista, podemos ver que, debido precisamente a que no se consideraba en absoluto favorecido por la divinidad, su «peligrosidad» en este sentido era en la práctica inexistente. Aunque debemos admitir que el filósofo se defendió de la segunda acusación, la relativa a la introducción de nuevas divinidades, de manera totalmente ineficaz y para nada convincente: refiriéndose al demonio, a su demonio, y a la divinidad en los términos ya mencionados, la realidad es que dio a sus jueces varios buenos motivos para confirmar la acusación. Sócrates, maestro en el arte del diálogo, no había logrado formular un discurso de defensa que pudiese poner en jaque a sus enemigos y salvarlo. O, tal vez, no había querido.

Entonces, como conclusión, ¿cómo deberíamos entender el demonio socrático? La respuesta no es fácil. A lo largo de la historia se han planteado y alternado dos hipótesis. Para algunos, el demonio sería una forma de inspiración religiosa. Sin embargo, resulta objetivamente difícil interpretar la religiosidad socrática: si bien es cierto que, por un lado, el filósofo se alejó de la tradición, por otro, no logró explicar hasta el fondo su idea de divinidad. Incluso en este caso hay quien ha aproximado la perspectiva socrática a la cristiana. No obstante, Sócrates no contaba con los instrumentos para, de alguna manera, poder anticipar el mensaje cristiano: su contexto histórico, geográfico, cultural y político era demasiado distinto y lejano. Esta interpretación solo se puede justificar *a posteriori* y no sumergiéndose de lleno en la realidad vivida por Sócrates. Sin contar con que el conjunto del pensamiento socrático no se apoya en una justificación religiosa; consideremos la virtud: no se realiza una acción virtuosa para recibir recompensas divinas.

La segunda opción puede definirse como laica, en cuanto que no propone una correspondencia necesaria entre el demonio socrático y el ámbito religioso. De hecho, el demonio podría identificarse sencillamente con la voz de la conciencia de Sócrates, esa voz que todo hombre siente dentro de sí y que lo guía en sus decisiones cotidianas. Según esta lectura, Sócrates creería que la voz de su conciencia era más

fuerte que cualquier influencia externa, y se consideraría a sí mismo como único juez a quien rendir cuentas. En cualquier caso, la cuestión sigue inevitablemente abierta.

El culto a Asclepio


Estatua en mármol de Asclepio. Jardines del Palacio de Schönbrunn, Viena.

En la religión griega antigua, Asclepio era el patrón de la medicina.

Existen distintas versiones sobre su nacimiento: según unas, tenía orígenes divinos, al ser hijo de Apolo; según otras, era por el contrario un ser humano común instruido en la medicina por el sabio centauro Quirón. El centro de su culto en Grecia era Epidauro, una ciudad de la región del Peloponeso, aunque pronto se construyeron diversos santuarios dedicados a él en muchas otras ciudades.

El animal símbolo de Asclepio era la serpiente; por este motivo, en los templos dedicados a él vivían en libertad muchos de estos reptiles, obviamente inocuos. A los enfermos les estaba permitido dormir dentro del santuario y, según la creencia, con esto bastaba en muchos casos para que se curasen. En el 293 a. C. el culto a Asclepio se introdujo oficialmente también en la religión romana en el seno de la cual la divinidad tomó el nombre de Esculapio.

La herencia de Sócrates

La primera herencia del pensamiento de Sócrates: las escuelas socráticas menores

Con su muerte, Sócrates dejó huérfanos a muchos de sus discípulos. Platón fue el principal heredero de la enseñanza socrática, si bien en un segundo momento se distanció de ella; también a él se debe la fundación en Atenas, en el 387 a. C., de la Academia, la escuela de filosofía más importante del período. Sin embargo, paralelamente se difundieron otras orientaciones filosóficas menores que reivindicaban la descendencia directa de Sócrates, pero que al mismo tiempo se distinguían entre sí, a menudo fundiendo algunos elementos del pensamiento socrático con aspectos de otras doctrinas.

Aunque se definan como *escuelas*, en la mayor parte de los casos se trataba de prácticas rígidas e institucionalizadas como la platónica. También en el seno de estas tradiciones se produjeron muchos textos referentes a la vida y el pensamiento de Sócrates, sobre todo en forma de apologías y diálogos; aunque, por desgracia, gran parte de este material se ha perdido, y esto quizá se deba a la inexistencia de una organización estructurada dentro de estas corrientes.

La primera de las corrientes que hay que tener en cuenta es la cirenaica, designada así por el lugar de origen de su fundador, Arístipo (c. 435 a. C.-c. 355-356 a. C.): la ciudad de Cirene, en Libia. Arístipo había sido discípulo directo de Sócrates, pero fueron su hija Areta y sobre todo su nieto Arístipo el joven quienes le sucedieron a su muerte y elaboraron con precisión la doctrina oficial de la escuela. En línea con el pensamiento socrático, la corriente cirenaica reflexionaba sobre la conducta humana (por tanto, sobre cuestiones de tipo ético) y no estaba en absoluto interesada en la investigación sobre la naturaleza. Sin embargo, los cirenaicos se alejaron de la filosofía de Sócrates en el momento en que identificaron el bien con la consecución del placer sensorial, convirtiendo a este último en el fin de las acciones humanas. No obstante, para la corriente cirenaica, el placer sensorial era concebido como el placer del instante. De esta forma se salvaguardaba un ideal de sobriedad y esencialidad, dado que concentrarse en el presente significaba contentarse con aquello que la vida ofrecía, sin angustiarse por obtener cosas futuras. Los cirenaicos se distinguían así del

epicureismo, ya que el placer no se definía en sentido negativo, es decir, como ausencia de dolor, sino como placer positivo, provocado por las sensaciones corporales.

Entre las distintas figuras que se reconocieron en esta corriente filosófica, hay dos que destacan entre las demás. La primera es la de Hegesias de Cirene, autor del escrito *El que se deja morir de hambre* y apodado «persuasor de la muerte» porque, según la tradición, justamente esta obra suya habría inducido a algunos discípulos al suicidio. La filosofía de Hegesias tenía en efecto rasgos particularmente pesimistas que lo alejaban del pensamiento dominante en la corriente: si bien, por un lado, él también creía que la consecución del placer era el objetivo último de los hombres, por el otro, estaba convencido de que dicha consecución era imposible en la práctica. El hedonismo positivo de Arístipo se transformaba así en hedonismo negativo: a lo sumo, el placer se podía identificar con la ausencia de dolor y angustia, y por tanto la muerte representaba el culmen de esta liberación.

La segunda figura interesante es la de Teodoro, llamado «el ateo» por su feroz crítica a la existencia de los dioses y de las creencias religiosas en general. Teodoro cuestionaba también muchos otros valores tradicionales, como la amistad y el amor a la patria, y tenía una concepción muy abierta de las relaciones sexuales; en resumen, criticaba que los hombres pretendiesen considerar naturales aquellos valores que, por el contrario, no lo eran en absoluto, dado que eran productos culturales.

Sin duda, la corriente cirenaica no sufrió la influencia exclusiva de la enseñanza socrática, sino que conjugó esta última con otras doctrinas, como la epicúrea y la estoica. También la marcó la tradición de los sofistas, en particular de Protágoras; desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, los cirenaicos consideraban la sensación como el único criterio de veracidad. Las últimas noticias que tenemos de la corriente cirenaica se interrumpen en el siglo III a. C., es por tanto probable que esta experiencia filosófica se fuera disolviendo lentamente en ese período.

La segunda escuela de tradición socrática es la cínica, fundada por Antístenes (445 a. C.-365 a. C.) y también en el período inmediatamente posterior a la muerte de Sócrates. La primera sede de la escuela fue el gimnasio Cinosarges, lugar sagrado de Heracles y situado en los alrededores de Atenas.

Los gimnasios

En la antigua Grecia, los gimnasios fueron en sus comienzos lugares donde los jóvenes se ejercitaban en juegos gimnásticos. Probablemente no sea por casualidad que el gimnasio de Cinosarges

fuese también un lugar consagrado a Heracles (Hércules para los romanos), considerado, entre otras cosas, protector de los atletas. Con el paso del tiempo, los gimnasios se convirtieron también en lugares de encuentro en sentido amplio y en sedes educativas, donde se daban clases y los muchachos recibían su formación.

Literalmente, Cinosarges significaba «perro ágil» y, para algunos, el término *cínico* derivaba precisamente de ahí; para otros, en cambio, el apelativo tenía un significado despectivo y había sido impuesto por las corrientes filosóficas adversarias, en referencia a la «vida de perros», «errante», que los cínicos llevaban.

En efecto, los cínicos nunca elaboraron una doctrina bien definida, sino que se distinguieron particularmente por su estilo de vida sencillo. Se interesaban solo por temas de naturaleza ética y, también para ellos, la virtud constituía la noción fundamental. Sin embargo, los cínicos no concibieron la virtud como ciencia, como en cambio había hecho Sócrates, sino como práctica, como ejercicio. Ser virtuoso significaba para ellos «vivir conforme a la naturaleza», es decir, del modo más sencillo posible, libres de los placeres y las necesidades que son, en su mayoría, inducidos. De aquí la crítica a los valores y a las reglas impuestos por la tradición, que no son más que «construcciones». Podemos observar asimismo la profunda divergencia entre los cínicos, que diferencian el bien de la virtud (aunque se trate de una virtud muy distinta de la socrática), y los cirenaicos, que en cambio situaban el bien en la búsqueda del placer sensorial.

Quizá el exponente más célebre de la escuela cínica, después de su fundador, fuese Diógenes de Sinope, apodado «el Sócrates loco» porque llevó hasta sus últimas consecuencias el ideal de autosuficiencia característico de la corriente, convirtiéndose además en el primero de un numeroso grupo de cínicos que se dedicaron a recorrer Grecia mendigando y predicando una idea extrema de ascetismo. La escuela cínica vivió muchos altibajos, pero sobrevivió por mucho tiempo, hasta volver en todo su esplendor en el siglo I d. C., cuando el modelo de vida sencilla que proponía se contrapuso a la realidad profundamente corrupta de la época imperial romana.

La última escuela es la megárica, llamada así por la ciudad de procedencia de su fundador, Euclides (435 a. C.-365 a. C.): Megara, situada en el Ática, en la Grecia oriental. De Euclides, que no debe confundirse con su homónimo matemático, sabemos que también había sido amigo y discípulo de Sócrates y que de él hablan tanto Platón (en el *Fedón* y el *Teeteto*) como Aristóteles (en la *Metafísica*). En su doctrina Euclides conjugó elementos típicos de la ética socrática con aspectos de la tradición eleática, haciendo particular referencia a Parménides.

Consideraba, de hecho, que el Bien fuese uno solo y se identificase con el Ser del que hablaba Parménides. Sabiduría, Dios e intelecto eran los distintos nombres con los que Euclides se refería al Bien y al Ser. La idea de unidad del Bien y de su correspondencia con el Ser era por consiguiente de clara derivación eleática, mientras que la identificación entre el Bien y la Sabiduría tenía evidentes influencias de la identificación socrática entre virtud y ciencia.

Estoicismo y epicureismo: los temas éticos

El estoicismo y el epicureismo son dos escuelas que nacen a finales del siglo IV a. C., en pleno período helenístico. Ambas comparten un ideal de distanciamiento respecto de las preocupaciones del mundo, provocadas especialmente por el incierto contexto político; no obstante, se trata de dos líneas de pensamiento bien distintas, que influyeron, de forma evidente, en las corrientes socráticas menores.

El estoicismo, fundado en Atenas en torno al 300 a. C. por Zenón de Citio (336-335 a. C.-264-263 a. C.), toma su nombre de la primera sede de la escuela, la *Stoà*, término que significaba «pórtico». La base de la ética estoica se resume en la máxima «vivir conforme a la naturaleza», que equivale a «vivir conforme a la razón», ya que los estoicos entienden la naturaleza como orden y racionalidad. La virtud, noción central también en el estoicismo, se expresa por tanto en acciones racionales, es decir, en acciones que son acordes a la naturaleza y que respetan la armonía del todo. En efecto, las cosas no se consideran buenas o malas obedeciendo a criterios personales, sino en la medida en que están más o menos de acuerdo con las leyes universales de la naturaleza. Los estoicos son los primeros en formular una ética del deber: se consideran *debidas* las acciones propuestas por la razón; una acción racional es al mismo tiempo debida y virtuosa. El verdadero sabio es quien no se deja llevar por las emociones, sino que opone a ellas la *apatía*, es decir, la indiferencia. Es característico de la ética estoica el tema del suicidio, que reaparece también en el pensamiento de los cirenaicos; para los estoicos, el suicidio está justificado si las condiciones exteriores no hacen posible el cumplimiento del deber.

El epicureismo, que toma el nombre de su fundador, Epicúreo (c. 341 a. C.-c 270 a. C.), propone una concepción ética típicamente individualista: crítico a ultranza respecto a la vida pública y política el epicureismo considera que la verdadera felicidad se identifica con la serenidad del ánimo. De este ideal deriva también la máxima del «vive oculto», es decir, lejos de las ocupaciones políticas y de las cuestiones económicas, que generan preocupaciones constantes. Si bien es cierto que los epicúreos sitúan en el centro de su ética la noción de placer (y no de virtud, como los estoicos), es igual de cierto que identifican el placer con la ausencia de preocupación o ataraxia. Perseguir el placer no significa abandonarse al gozo desenfrenado; por el contrario, se trata de calcular con equilibrio y mesura los distintos placeres y, si fuese necesario, incluso optar por renunciar a ellos.

Parménides y el eleatismo

La escuela eleática se fundó en el siglo V a. C. en las colonias griegas de la Italia meridional. Sus principales exponentes fueron Parménides (su fundador), Zenón, Jenófanes y Meliso. Para los eleáticos era fundamental el contraste entre la verdad, que se basa en la razón, y la opinión, que en cambio se basa en los sentidos. Fue precisamente Parménides quien inauguró la ontología, entendida como la rama de la filosofía que estudia el Ser como tal. Según la principal tesis de Parménides, de hecho, «el Ser es, la Nada no es». Esta idea es el fundamento de dos importantes principios lógicos que, sin embargo, serán codificados posteriormente: el principio de identidad, según el cual cada cosa es ella misma, y el principio de no contradicción, por el que no puede suceder que una cosa sea ella misma y a la vez algo distinto a sí misma.

Sócrates en el pensamiento occidental

Como ya hemos subrayado en varias ocasiones, Sócrates fue el filósofo que cambió el rumbo del pensamiento occidental. Después de él, la filosofía no volvió a ser la misma. Por lo tanto, no nos sorprende que, incluso en épocas más recientes, grandes pensadores se hayan enfrentado a su figura, releyéndola y reinterpretándola. A continuación, tomaremos en consideración una selección de autores modernos y contemporáneos que han propuesto lecturas originales del pensamiento socrático. No obstante, es necesario hacer una advertencia: en todos estos casos nos estamos refiriendo a interpretaciones. Podemos estar más o menos de acuerdo con uno u otro enfoque, pero debemos tener siempre en mente que estos filósofos han leído a Sócrates a partir de su propia idea personal de filosofía y estando profundamente influidos por su contexto histórico. Ninguno podrá probablemente reconstruir el verdadero pensamiento de Sócrates, lo que también se debe a la falta de fuentes directas. Aun así, estas lecturas son importantes porque nos presentan muchas facetas distintas del pensamiento socrático y, en consecuencia, innumerables temas de reflexión.

Sócrates y Jesucristo: la reflexión de Hegel

Se ha mencionado ya en más de una ocasión cómo la comparación entre las figuras de Sócrates y Jesucristo ha fascinado a muchos críticos. Seguramente, uno de los análisis más importantes al respecto fue el llevado a cabo por Friedrich Hegel (1770-1831), quien, a lo largo de su vida, planteó varias veces el análisis de este paralelismo, modificando sus propias «filias»; de hecho, si bien en los escritos juveniles Hegel se inclinaba a favor de Sócrates, en los textos de la madurez resaltaba los aspectos excepcionales de la figura de Jesucristo, que consideraba por tanto superior a la del filósofo griego.

Existen sin embargo algunos elementos que, para Hegel, aproximaban a las dos figuras, sobre todo si estamos dispuestos a diferenciar al «Jesucristo histórico», es decir, la historia exterior que incluso los no creyentes pueden considerar válida, del «Jesucristo religioso». De esta manera, podemos ver cómo tanto Sócrates como Jesucristo se sitúan como maestros de vida virtuosa, capaces de hacer que los hombres tomen conciencia de la virtud en general. Ambos se opusieron además al hecho de que los hombres se atuviesen a la «autoridad consuetudinaria», es decir, a la autoridad política y religiosa tradicional. Por último, ambos fueron juzgados y ajusticiados por haber dado testimonio de la verdad.

Hasta aquí, el paralelismo podía ser aceptado incluso por la agnóstica mentalidad iluminista que había influido al propio Hegel en sus primeras fases de reflexión. En las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1832), publicadas de forma póstuma y elaboradas en el período más maduro de su actividad filosófica, el autor, sin embargo, se distancia claramente de esa tradición, criticándole el hecho de haber negado (y, por consiguiente, de no haber comprendido) lo extraordinario de la figura de Jesucristo. Si, en efecto, la muerte es el hecho último y extremo que aúna a los dos individuos, es también el acontecimiento que demuestra la profunda diferencia de sus experiencias: la muerte de Sócrates es la muerte de un hombre, la de Jesucristo es la muerte de Dios. En este acontecimiento se produce el paso desde una concepción que se detiene en el aspecto exterior hasta la auténtica fe; mientras que el *daimon* socrático sí representaba una dimensión divina, aunque todavía vaga e indeterminada, Jesucristo era el espíritu de Dios que se ponía de manifiesto. El demonio instaba al hombre Sócrates a la acción, pero no era la revelación de Dios.

La humanidad de Sócrates contrasta así con el carácter excepcional de Jesucristo, que no es una vía intermedia entre lo humano y lo divino, sino la fusión completa de los dos aspectos; por esto, la pureza de corazón de Jesucristo superaba infinitamente la interioridad del filósofo griego, por mucho que este siga siendo una figura fuera de lo común.

Sócrates y la ironía: la interpretación de Kierkegaard

En 1841 se publicaba la primera obra del filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855); titulada *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, retomaba esencialmente la tesina del autor. La actitud de Kierkegaard respecto a la noción de ironía resultaba ambivalente, puesto que resaltaba tanto el aspecto positivo como el negativo. Para Kierkegaard, el modo adecuado de interpretar y utilizar el instrumento de la ironía se ejemplificaba precisamente en el enfoque socrático. Con su actitud distante. Sócrates «no se tomaba en serio» las certezas que sus interlocutores asumían; solo de esta forma podía demostrar la inconsistencia de las mismas e inducir a sus adversarios a elaborar una opinión subjetiva y a asumir en primera persona la responsabilidad de sus diferentes puntos de vista. Así, Kierkegaard establecía un vínculo entre la actitud irónica y la libertad del sujeto; emplear la ironía significaba tomar distancia del mundo real y, por lo tanto, sentirse libre respecto de él.

En cuanto a este aspecto, sin embargo, la ironía podía asumir un carácter negativo. Para Kierkegaard, si el sujeto hubiese impulsado al espíritu irónico hasta sus últimas consecuencias, como resultado, el mundo se habría vaciado de todos los valores, justificando así una actitud nihilista que, como filósofo cristiano, Kierkegaard no podía aceptar. No obstante, otras implicaciones similares se podían imputar no tanto a Sócrates como a los propios contemporáneos de Kierkegaard: los románticos en particular usaban la ironía para evidenciar la falsedad de la entera realidad, considerada exclusivamente el producto de un «Yo» concebido ahora en sentido absoluto.

La actitud irónica de Sócrates, en su acepción positiva, constituía para Kierkegaard un instrumento que tomar como ejemplo para su propia empresa filosófica. De hecho, el filósofo danés justificaba el esconderse tras seudónimos como una puesta en práctica de esa misma ironía mediante la que Sócrates quería aparentar ser alguien distinto (es decir, ingenuo e ignorante) a quien en realidad era. Por otro lado, a Kierkegaard también le sirvió de inspiración la forma dialógica del debate socrático, que, como hemos visto, con frecuencia no llegaba a conclusiones definitivas; para él, filosofar también significaba justamente hacer preguntas y no ofrecer respuestas, lo cual se reflejaba de manera intencionada en el estilo de sus textos.

En Kierkegaard, como en Hegel, encontramos, por último, el acercamiento entre las figuras de Sócrates y Jesucristo. Kierkegaard, que incluso le reconoce a Sócrates el gran mérito de haber introducido por primera vez en la historia la categoría de individuo y de haber dirigido su mensaje específicamente a él y no a la masa, pone sin embargo el énfasis en su forma equivocada de considerar la verdad: esta última,

en efecto, no puede concebirse como un algo que pertenece desde siempre al hombre y que espera solo que se la haga surgir adecuadamente. Para Kierkegaard, en cambio, la verdad es Cristo, que no es por tanto solo maestro (como Sócrates), sino también salvador y redentor; es por esta razón por la que a los discípulos de Cristo se les pide algo más, es decir, un salto a la oscuridad de la fe.

Sócrates «decadente»: la lectura de Nietzsche

Ya en su primer escrito filosófico, *El nacimiento de la tragedia* (1872), Friedrich Nietzsche (1844-1900) formuló una crítica feroz no solo al Sócrates filósofo, sino también a lo que representaba para la filosofía y para la civilización occidental. Nietzsche retomará este tema en escritos posteriores, como es el caso de *El crepúsculo de los ídolos* (1888).

En el texto de 1872, la crítica de Nietzsche a Sócrates se insertaba dentro de una reflexión más amplia sobre el mundo griego. Para aquel, el espíritu y el arte griegos se habían caracterizado por dos instintos opuestos que él definió respectivamente como *apolíneo* y *dionisíaco*, el primero derivaba del impulso por buscar la armonía, la claridad de las formas, era un instinto de racionalización que, a nivel artístico, había encontrado su expresión más apropiada en la escultura; por el contrario, el dionisíaco era el elemento capaz de captar el aspecto caótico y trágico de la vida y, en consecuencia, de afrontarlo como tal; este se expresaba artísticamente en la música.

Esta distinción preliminar le permitía a Nietzsche proponer una lectura del mundo griego totalmente distinta a la tradicional; para el filósofo, el contexto de la Grecia clásica no coincidía en absoluto con ese ideal de equilibrio, moderación y perfección que se exaltaba normalmente. Por el contrario, percibía en la sensibilidad griega de los orígenes un fuerte componente dionisíaco, que se manifestaba en la plena aceptación de los aspectos más oscuros, irracionales y dramáticos de la existencia. Solo en un segundo momento, el elemento apolíneo le habría tomado progresivamente la delantera; a través de este, los griegos comenzaron a rehuir lo trágico de la vida, intentando controlarla y someterla a una disciplina. Para Nietzsche, la mitología también se convertía en fruto de este proceso, puesto que representaba el primer intento de explicar y de comprender lo absurdo de la realidad.

En este contexto resulta posible entender en qué sentido usaba Nietzsche el concepto *decadencia* y por qué motivo consideraba decadente precisamente a Sócrates. La decadencia consistía, a su parecer, en el progresivo rechazo por parte de los griegos del elemento trágico de la vida y todo lo que lo caracteriza: el caos, el devenir, la inquietud, la irracionalidad. En cierto momento de su historia, el espíritu griego renunció a aceptar y a vivir plenamente el dramatismo de la existencia, recurriendo al optimismo y a la racionalización para lograr soportarla.

Desde un punto de vista artístico, este cambio surgía claramente en la evolución de la tragedia ática, que para Nietzsche había alcanzado su culmen con Esquilo y Sófocles, entre los siglos VI y V a. C.: en sus obras habían logrado reunir en una síntesis perfecta el elemento apolíneo y el elemento dionisíaco.

De forma distinta, las obras de su sucesor, Eurípides, presentaban un claro abuso del elemento apolíneo, que se expresaba en la representación de episodios absolutamente realistas, encadenados entre sí de manera racional. Así se iniciaba la decadencia de la tragedia, que reflejaba en la práctica la decadencia de la civilización griega.

En un contexto similar, Sócrates representaba para la filosofía lo que Eurípides representaba para la tragedia, y para el arte en general; a ojos de Nietzsche, el filósofo griego había encarnado a la perfección la decadencia de la civilización helénica (y, de forma más extensa, la de la civilización occidental), precisamente por haber exaltado sobremanera el papel de la razón, llegando incluso a identificar la ciencia con la virtud y la felicidad. Sócrates era un decadente, dado que había huido del aspecto dionisíaco de la vida y lo había amordazado con la racionalidad, marcando un claro punto de inflexión en la historia del pensamiento occidental. Nietzsche escribió:

> El fanatismo con que la reflexión griega entera se lanza a la racionalidad delata una situación apurada. Se estaba en peligro, se tenía una sola elección: o bien perecer o bien ser absurdamente racionales… El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón tiene unos condicionamientos patológicos; y lo mismo su aprecio de la dialéctica. Razón = virtud = felicidad significa simplemente: hay que imitar a Sócrates e implantar de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una luz diurna, la luz diurna de la razón. Hay que ser inteligentes, claros, lúcidos a cualquier precio: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce hacia abajo…[29]

La tragedia griega

Con la expresión *tragedia griega* nos referimos a un género teatral particular que alcanzó su cumbre en la Atenas del siglo V a. C. No obstante, el origen de la tragedia y de la etimología del término sigue siendo incierto. Es muy probable que esta constituyese la evolución natural de las ceremonias y los rituales religiosos que se escenificaban durante las fiestas en honor al dios Dioniso. Para estas representaciones, los autores no solo recurrían a manos llenas al abundante material que ofrecía la mitología, sino que también se inspiraban en hechos significativos de la historia. No debemos sin embargo pensar que las tragedias se parecían entre sí o eran repetitivas; de hecho, los escritores trágicos expresaban su creatividad mediante la continua introducción de variaciones y golpes de efecto.

El género trágico se caracterizaba por la representación de episodios funestos o, en cualquier caso, dramáticos; existían así algunos motivos recurrentes, como la venganza, la locura, la expiación del sentimiento de culpa, etcétera. No obstante, la tragedia no era un simple espectáculo teatral sino un auténtico rito colectivo que funcionaba como nexo para la comunidad. Además, para el público asistente, el elemento dramático tenía un efecto catártico, es decir, purificador: a través de las fuertes emociones que suscitaban los hechos representados, los espectadores lograban exorcizar sus propios miedos.

Esquilo, Sófocles y Eurípides fueron los tres autores de tragedias más importantes en el período de oro de Atenas, el siglo V a. C., la época de Pericles.

Esquilo (525 a. C.-456 a. C.), el mayor de los tres, es el autor de unas noventa tragedias, de las cuales, por desgracia, solo nos han llegado siete: *Los suplicios, Los persas, Los siete contra Tebas, Prometeo encadenado* y la trilogía de la *Orestíada* (por el nombre del personaje Orestes): *Agamenón, Las coéforas* y *Las euménides*. Fue Esquilo quien introdujo un segundo actor en las tragedias, pues hasta entonces los intérpretes se presentaban uno por uno sobre el escenario. Gracias a la intuición de Esquilo fue posible utilizar por primera vez los diálogos entre varios personajes, lo que hacía las tragedias más animadas e intensas.

A Sófocles (496 a. C.-406 a. C.) se le han atribuido numerosas obras (más de un centenar), pero, como en el caso de Esquilo, son muy pocas las que han llegado a nuestros días: *Áyax, Antígona, Las traquinias, Edipo rey, Electa, Filoctetes* y *Edipo en Colono*. Siguiendo la senda inaugurada por su predecesor, Sófocles introdujo un tercer actor, amplió

las funciones del coro y demostró una gran habilidad al describir psicológicamente a los protagonistas de sus obras. Personaje enérgico y creativo, ejerció también una notable influencia política al lado de Pericles.

Hombre de carácter reservado, Eurípides (485 a. C.-407-406 a. C.) se distanció claramente de la tradición de Esquilo y Sófocles, quienes, a pesar de sus respectivas innovaciones, jamás abandonaron ciertos aspectos dogmáticos de la tragedia. En particular, Eurípides reprodujo dentro de sus propias obras su despiadado escepticismo respecto a las divinidades: su objetivo era de hecho mostrar lo estúpido que era considerar que los dioses tuviesen un papel en los asuntos humanos. No resulta por tanto sorprendente que su contemporáneo Sócrates profesara una profunda admiración hacia él. De las 92 obras que compuso, solo nos ha llegado una veintena, entre las que destacan las tragedias de *Alcestis, Medea, Hipólita, Las troyanas, Las fenicias, Ifigenia en Áulide* y *Las bacantes*. A diferencia de los demás autores trágicos, Eurípides prefería, además, las representaciones de situaciones realistas y prestaba mucha atención a la hora de definir las características psicológicas de sus personajes, sobre todo de los femeninos.

Una interpretación política: el Sócrates de Hannah Arendt

Se ha afirmado que Sócrates no participó en la vida política de Atenas más que en episodios aislados. Además, en la *Apología*, Platón hace decir a su maestro que no le interesan los quehaceres públicos de la ciudad; su demonio lo empuja en una dirección distinta. No solo desde el punto de vista biográfico, sino también desde el filosófico, observamos que Sócrates no desarrolló ninguna reflexión que pudiera considerarse política en sentido estricto.

Sobre la base de estos elementos podría por tanto parecer cuando menos insólito el intento de Hannah Arendt (1906-1975) de leer la actividad de Sócrates precisamente en clave política. Sócrates supuso una importante figura de referencia para Arendt a lo largo de toda su producción filosófica. Este dato no siempre es explícito en los escritos de la autora. No obstante, resulta posible encontrar una constante en el texto de las conferencias sobre Sócrates que Arendt impartió en 1954 en la Universidad de Notre Dame (Indiana, Estados Unidos). El tema general del curso consistía en la reflexión sobre la relación entre filosofía y política en la actualidad. No obstante, en la tercera y última parte, Arendt decidió dar un salto hacia atrás en el tiempo, hasta el período griego, centrándose precisamente en la figura de Sócrates.

Para entender lo mejor posible la perspectiva de la filósofa alemana, es esencial tener en cuenta el contexto en que elaboró su personal interpretación. Nos encontramos a una década de distancia del final de la Segunda Guerra Mundial; los crímenes del nazismo, que alcanzan su punto álgido en la violencia sistemática de los campos de concentración, ya han salido a la luz. De familia hebrea, pero sin ser creyente ni practicante, Arendt empezó a preguntarse cómo había sido posible que no se hubiese impedido aquel drama y condenaba a la filosofía occidental por no haber sido capaz de crear anticuerpos eficaces para catástrofes humanas de este calibre.

El Sócrates de Arendt no coincide exactamente con el Sócrates histórico: el objetivo de la filósofa no consistía en ofrecer una reconstrucción fiel y detallada del pensamiento socrático. Para ella. Sócrates se convirtió más bien en el símbolo de un recorrido que la filosofía occidental habría podido emprender, pero que se interrumpió al nacer, justo en el momento en que la *polis* decidió condenarlo a muerte. A pesar de que Sócrates no desempeñase ningún papel político, la relevancia de sus acciones en la práctica fue política, en la medida en que intentó hacer de la filosofía un instrumento útil para la propia política. Alejado del estereotipo de filósofo cerrado en sí mismo, Sócrates no rehuía el mundo real, sino que habitaba en él y se sentía responsable de él.

Para Arendt, Sócrates es sin embargo mucho más: es el filósofo de la dialéctica, de la pluralidad, de la búsqueda incesante de la verdad. Estos son precisamente los elementos que los totalitarismos combaten de forma infatigable: no más diálogo, sino silencio: no más interacción, sino soledad; no más búsqueda, sino dogmas. Arendt situó los gérmenes teóricos del totalitarismo precisamente en las ideas de quien habría tenido que proseguir, más que cualquier otro, la enseñanza de Sócrates, pero que en cambio lo traicionó: su discípulo Platón. La de Platón fue una auténtica huida del mundo y de la política; una fuga dictada por la decepción que supuso el epílogo de la existencia de Sócrates. Platón consideró así que la verdad y el conocimiento no podían localizarse en el conflictivo mundo de los hombres. Ninguno de los dos podía surgir del debate, sino solo de la contemplación del mundo ultraterreno de las ideas, perfectas e inmutables, y solo el filósofo podía llevar a cabo esta actividad e iluminarles el camino a los demás hombres. Una perspectiva totalmente inversa a la socrática: la ruidosa actividad del diálogo se había transformado en la silenciosa actividad de la contemplación; la verdad ya no era un concepto en constante cambio, sino fijado de una vez por todas; el filósofo ya no era parte del mundo, sino ajeno a él. Desde el punto de vista de Arendt, debían de ser muchas las semejanzas entre la filosofía platónica y la ideología totalitaria.

Arendt identifica un ulterior elemento de divergencia entre el filosofar socrático y el platónico. En el mundo griego, antes y después de Sócrates, la soledad del filósofo se ve con sospecha, como una actitud típicamente antipolítica, en contraste con la vida comunitaria de la *polis*. Sin embargo, el reconocimiento de la pluralidad que reside en la base del pensamiento socrático se refleja también en el diálogo que el filósofo tiene consigo mismo. La soledad de Sócrates no es extrañamiento sino aislamiento que prepara para la discusión con los interlocutores. Sócrates sí reflexiona interiormente, pero teniendo en cuenta a su adversario, sus potenciales argumentos y refutaciones. Arendt define el discurso interior de Sócrates como un discurso «dos en uno», en tanto que él siempre tiene en mente la alteridad; para la filósofa, la de Sócrates no es una «condición antipolítica», sino al contrario, «la condición necesaria para el buen funcionamiento de la *polis*, incluso una mejor garantía de las reglas de conducta puestas en vigor por las leyes y el miedo al castigo». La reflexión del filósofo Platón es en cambio bien distinta: él está totalmente orientado hacia sí mismo, la suya es una separación absoluta del mundo y de los demás. El pensamiento ya no es un diálogo interior, sino un monólogo.

Conclusiones. ¿Qué queda hoy de Sócrates?

Hemos visto que el pensamiento de Sócrates se ha reinterpretado muchas veces, incluso en tiempos recientes, a partir de diferentes perspectivas, incluso opuestas. Por lo tanto, la pregunta que llegados a este punto podríamos hacer es la siguiente: a pesar de las numerosas posibilidades de lectura, debidas también a la falta de fuentes directas, ¿qué caracteriza en lo más profundo el pensamiento socrático y qué puede seguir sirviéndonos de inspiración?

La principal enseñanza que nos deja Sócrates es en el fondo la de no conformarnos, la de no detenernos en la superficie de las cosas, la de no tener miedo de hacer preguntas para comprender mejor el mundo en que vivimos, la de considerar las opiniones de los demás. La de Sócrates es una actitud abierta y democrática, que jamás se deja llevar por la duda y el escepticismo como fines en sí mismos, sino que está convencida de la capacidad de los hombres de descubrir y construir juntos la propia realidad.

A pesar de las profundas diferencias políticas y culturales entre el mundo contemporáneo y el griego en el que vivió Sócrates, somos conscientes de que su aportación filosófica ha resultado fundamental en la historia de la cultura occidental y ha representado un punto de referencia constante incluso para los estudiosos que vivieron en épocas posteriores. Su actitud antidogmática se ha retomado y aplicado en distintos ámbitos del saber. El primero de todos es sin duda el ético, central en la reflexión de Sócrates. Este propone una concepción completamente laica e inclusiva de la moral, puesto que no la ancla a una creencia religiosa concreta: en el sentido socrático, todos pueden aspirar a la virtud, a una misma idea de virtud, con independencia de las propias convicciones de fe.

Si bien Sócrates no se ocupa de cuestiones políticas, sería un error no percibir en su pensamiento una aportación (indirecta) en esta dirección. ¿Qué otra cosa es el debate racional entre ciudadanos libres, concretizado en el diálogo socrático, sino un ejemplo de intercambio de opiniones en un contexto efectivamente democrático? En el ámbito de la filosofía política contemporánea, asistimos a una recuperación y una profundización de estos temas; para quienes insisten en el carácter participativo de la democracia, y por tanto en el hecho de que esta no se agote en el simple momento del voto, sino que deba lograr implicar a los ciudadanos desde abajo, el diálogo

constituye un momento crucial. En cierto modo estamos lejos del enfoque socrático; en particular, los llamados *procedimentalistas* reflexionan sobre cómo debería configurarse un discurso público para así seleccionar en cada caso los mejores argumentos. Sin embargo, la corriente de pensamiento en la que idealmente se inspiran no puede más que encontrar en Sócrates un punto de referencia imprescindible.

Por último, podemos considerar la actitud socrática desde un punto de vista cognoscitivo y científico. Si es cierto que en este caso Sócrates tampoco ofrece una aportación directa porque sus intereses se orientan a las cuestiones éticas y en el centro de su reflexión sitúa al hombre, es igualmente cierto que el enfoque mental que emplea no está alejado del de quienes, siglos después, serán los artífices de la revolución científica europea. Ya hemos mencionado el hecho de que con relación a la experiencia de los sofistas se ha hablado de la *ilustración griega*; aun con toda la prudencia pertinente al sugerir ciertos paralelismos, es evidente que Sócrates se integró a la perfección en la tradición que cuestionaba las certezas tradicionales. Pero la ilustración socrática va más allá, puesto que no pretende en absoluto demostrar la futilidad de cada postura. Al contrario, su objetivo es la búsqueda, que efectivamente debe estar libre de prejuicios, aunque también debe apuntar a algo. Se busca para encontrar, para responder a los porqués. Y este espíritu es el mismo que guía a los avances científicos. Comprendemos entonces por qué razón el pensamiento de Sócrates sigue siendo actual.

Llegados a este punto, sin embargo, es justo preguntarse de forma crítica si la filosofía socrática también presenta aspectos problemáticos. La primera limitación es metodológica. Ya hemos dicho que el diálogo socrático es abierto y democrático; cualquier ciudadano libre puede expresar su opinión y argumentarla. No obstante, Sócrates no es un interlocutor como los demás: él guía y dirige el discurso desde una posición de innegable superioridad. De esta forma, se genera una evidente asimetría que tiene el riesgo de verse reflejada también en los contenidos. ¿Otorga Sócrates un valor real a las opiniones ajenas? ¿O es pura apariencia?

En el plano del contenido, nos podríamos preguntar en cambio si las respuestas que la búsqueda socrática propone nos bastan o si esperaríamos algo más. Muchos de los diálogos reproducidos por Platón de hecho concluyen sin una definición precisa y compartida del tema de discusión: reconocer todas las tramas al esbozar el significado de valentía, amor, amistad o virtud no debería desalentarnos a la hora de fijar al menos un primer resultado racional, que más tarde pueda ser perfeccionado. En muchos casos, no obstante, la única certeza a la que llegamos reside en comprender qué «no es» el argumento del cual discutimos. Ya se han ilustrado las principales acusaciones de intelectualismo, relativismo y formalismo interpuestas a Sócrates, y también las correspondientes objeciones en contra. Sin embargo, es

probable que sean las respuestas respecto a la crítica del intelectualismo las que no nos satisfacen, y observamos que es aquí donde se alude al verdadero meollo del pensamiento socrático. Identificar virtud y ciencia, entendida como conocimiento, no es una operación discutible en sí, pero sin duda está incompleta a nuestros ojos; según la hipótesis socrática, ¿cómo podríamos justificar actitudes virtuosas de hombres ignorantes y actitudes no virtuosas de hombres sabios? No se critica por tanto el aspecto racional de la acción moral, sino el hecho de que esta última se atribuya de forma exclusiva a la razón.

Ninguna reflexión puede estar exenta de críticas, y la de Sócrates en modo alguno es una excepción, si bien son muchos los aspectos que la hacen seguir con vida. Sócrates encarna a la perfección los ideales de la filosofía, una disciplina que antes de ofrecer respuestas tiene la misión de hacerse y hacer las preguntas justas, con el fin de comprender el mundo en que vivimos.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes socráticas

ARISTÓFANES, *Las nubes*, trad. de Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Somolinos, Madrid, Cátedra, 1995.

JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio*, trad. de Agustín García Calvo, Madrid, Alianza, 1967.

PLATÓN, *Diálogos*, trad. de Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual, Emilio Acosta Méndez, Francisco José Olivieri, José Luis Calvo y Marcos Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 2011.

Interpretaciones de Sócrates

ARENDT, Hannah, *Socrate*, Milán, 2015.

HEGEL, Friedrich, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. III: *La religión consumada*, trad. de Ricardo Ferrara, Madrid, Alianza, 1987.

KIERKEGAARD, Søren, *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, trad. de Rafael Larrañeta, Madrid, Trotta, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.

NIETZSCHE. Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.

Bibliografía básica

FOUCAULT, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, trad. de Fernando Fuentes Megías, Barcelona, Paidós, 2004.

TAYLOR, Alfred Edward, *EL pensamiento de Sócrates*, trad. de Mateo Hernández Barroso, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

Bibliografía de investigación

BRUN, Jean, *Sócrates*, trad. de José Antonio Robles. México, Publicaciones Cruz O., 2001.

CONFORD, FRANCIS M. *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, 2011.

LURI. Gregorio. *¿Matar a Sócrates?* Barcelona, Ariel, 2015.

ROMANO, Guardini, *La muerte de Sócrates*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1960.

HADOT, Pierre, *Elogio de Sócrates*, trad. de Ana Millán Risco, Barcelona, Paidós, 2008.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Sócrates	Historia, pensamiento y cultura
	499-479 a. C.. Período de las guerras médicas.
	496 a. C.. Nacimiento de Sófocles, historiador, autor de tragedias y mercenario ateniense.
	485 a. C.. Nacimiento de Eurípides, uno de los mayores poetas trágicos griegos.
470-469 a. C.. Nacimiento de Sócrates.	**469 a. C.**. Batalla del Eurimedonte. Victoria definitiva de los griegos sobre los persas.
	461 a. C.. Pericles gobierna Atenas, inicio del período de oro de la ciudad.
	456 a. C.. Muerte de Esquilo, padre de la tragedia antigua.
	450 a. C.. Nacimiento de Aristófanes, comediógrafo, uno de los principales exponentes de la comedia clásica.
432 a. C.. Sócrates lucha como hoplita en la batalla de Potidea, en Tracia. El enfrentamiento fue uno de los que marcaron el inicio de la guerra del Peloponeso.	
	431-404 a. C.. Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta. Fin del esplendor de la democracia ateniense. La Liga Delio-Ática, dirigida por Atenas, se enfrenta a la Liga del Peloponeso, dirigida por Esparta. Vencerá la última después de unos treinta años de guerra.
	430-425 a. C.. Nacimiento del historia-

	dor Jenofonte.
	429 a. C.. Muerte de Pericles, político y orador, alma de la época dorada de la democracia ateniense.
	428-427 a. C.. Nacimiento de Platón, discípulo de Sócrates. La diferencia de edad entre ambos es de cuarenta y dos años.
	425 a. C.. Muerte de Heródoto de Halicarnaso, «padre de la historia».
424 a. C.. Sócrates lucha en la batalla de Delio, ciudad de Beocia.	
422 a. C.. Sócrates lucha en la batalla de Anfípolis, ciudad de la Macedonia central.	
	421-418 a. C.. El comediógrafo Aristófanes termina la versión definitiva de *Las nubes*. En la comedia, Sócrates aparece representado como un pelmazo pedante perdido en sus discusiones abstractas y sin fundamento. Sócrates tiene unos cincuenta años.
c. 407 a. C.. Platón se convierte en discípulo de Sócrates.;	
406 a. C.. Sócrates se opone a la petición ilegal de un proceso colectivo contra los generales acusados de no haber socorrido a los heridos en el mar y de no haber enterrado a los muertos para perseguir a las naves espartanas en la batalla de las Arginusas.	**406 a. C.**. Batalla de las Arginusas: episodio crucial para Atenas en la guerra del Peloponeso. Muerte de Sófocles y Eurípides, dos de los tres máximos autores de tragedias de la Grecia clásica.
404 a. C.. Los Treinta Tiranos ordenan a Sócrates arrestar al democrático León de Salamina para condenarlo a muerte. Sócrates se opone.	**404 a. C.**. Tras la derrota de la guerra del Peloponeso, se instaura en Atenas el régimen filoespartano de los Treinta Tiranos, entre los que destaca Critias (antiguo discípulo de Sócrates y tío de Pla-

	tón).
	403 a. C.. Cae el régimen de los Treinta Tiranos y se restablece la democracia en Atenas.
399 a. C.. Meleto, Ánito y Licón acusan a Sócrates, que es finalmente condenado a muerte. El filósofo tiene setenta años.	
	395-387 a. C.. Guerra de Corinto: Atenas, Tebas, Corinto y Argos se rebelan contra la hegemonía espartana.
	393-388 a. C.. Platón escribe los primeros diálogos: *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Ion*, *Lisis*, *Protágoras*, *Laques*, *Cármides* y *Eutifrón*.
	388-385 a. C.. Platón escribe el resto de los diálogos socráticos: *Hipias menor*, *Hipias mayor*, *Gorgias*, *Menéxeno*, *Menón*, *Eutidentó y Crátilo*.

Notas

[1] *Apología de Sócrates* 18b. <<

[2] *Fedón* 96a-b. <<

[3] *Recuerdos* II 2,7. <<

[4] *Vidas de los filósofos más ilustres* II, Sócrates 15. <<

[5] Económico 3, 11-16. <<

[6] *Banquete* 216c. <<

[7] *Vidas de los filósofos más ilustres* II. <<

[8] *Vidas de los filósofos más ilustres* II, Sócrates 17. <<

[9] *Fedón* 60a. <<

[10] *Apología*, párrafo 23. <<

[11] *Recuerdos* I1,16. <<

[12] *Menón* 71e; 72c. <<

[13] *Menón* 73d-e; 74a. <<

[14] *Gorgias* 489d. <<

[15] Teeteto151b. <<

[16] *Menón* 82b-e. <<

[17] *Banquete* 216d. <<

[18] *Apología* 38a. <<

[19] *Gorgias* 470e. <<

[20] *Recuerdos* IV 2,34. <<

[21] *Recuerdos* IV 5,11. <<

[22] *Gorgias* 491d-e. <<

[23] *Recuerdos* IV 5,2-5. <<

[24] *Recuerdos* IV 6,8. <<

[25] *Recuerdos* II 4,6. <<

[26] *Recuerdos* II 6,28. <<

[27] *Apología* 31 d. <<

[28] *Recuerdos* I 1,2-3. <<

[29] *El crepúsculo de los ídolos*, p. 42-43. <<